

ابن حزم

وديع واصف مصطفى

ابن حزم

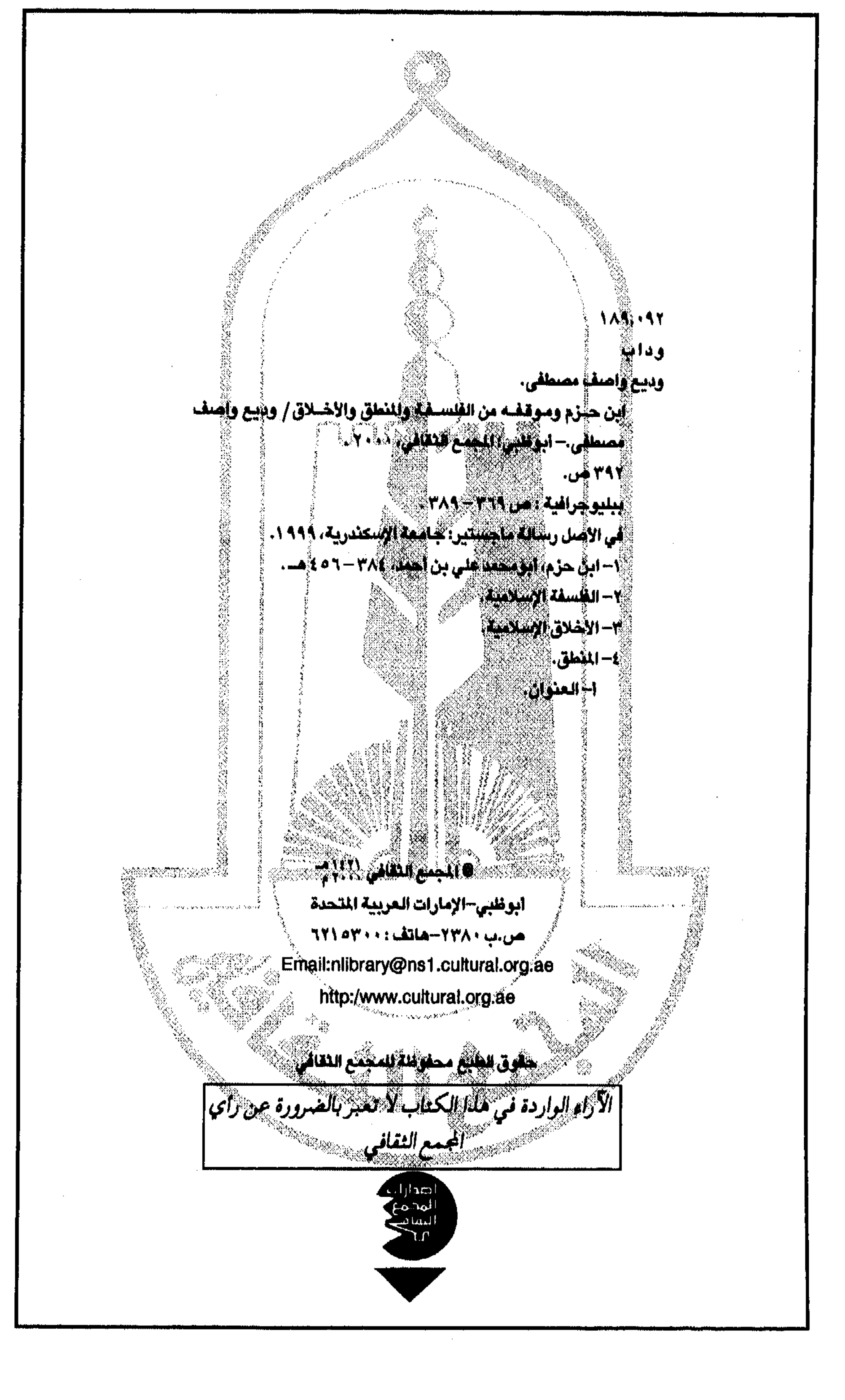
وموقفه من الفلسفة

والمنطق والأخلاق

وديع واصف مصطفى

ماجستير فلسفة

كلية الآداب جامعة الإسكندرية



١٨٩،٠٩٢
وداب
وديع واصف مصطفى.
ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق / وديع واصف مصطفى.- أبوظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠٠.
٣٩٢ ص.
ببليوجرافية : ص ٣٦٩-٣٨٩.
في الأصل رسالة ماجستير: جامعة الإسكندرية، ١٩٩٩.
١- ابن حزم، أبومحمد علي بن أحمد، ٣٨٤-٤٥٦هـ.
٢- الفلسفة الإسلامية.
٣- الأخلاق الإسلامية.
٤- المنطق.
أ- العنوان.

أبوظبي-الإمارات العربية المتحدة
ص.ب ٢٣٨٠-هاتف : ٦٢١٥٣٠٠
Email:nlibrary@ns1.cultural.org.ae
http:/www.cultural.org.ae

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجمع الثقافي

ابن حـــزم



توجه ودعاء

وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِى فِى ذُرِّيَّتِىٓ ۖ إِنِّى تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٥﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ

[الأحقاف : الآية ـــ ١٥]



الإهـــــداء

إلى أولادي: مصطفى

ريم، سمر



تقديم وتحليل

بقلم الدكتور / علي عبد المعطي محمد

أستاذ الفلسفة وتاريخها بجامعة الإسكندرية

ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات

يسعدني أن أقدم إلى الباحثين في مجال التراث العربي الإسلامي والدراسات العقلية هذا البحث الجاد عن موقف ابن حزم من الفلسفة والمنطق والأخلاق ، حيث نحا فيه المؤلف نحواً جديداً أبرز فيه أصالة الفقيه والمفكر الموسوعي ابن حزم ، وأصول منهجه الظاهري الرافض للتقليد ، والمناصر للعقل فيما لم يرد فيه نص أو حديث موثوق به أو إجماع متيقن .

والكتاب الذي بين أيدينا هو الرسالة التي تقدم بها المؤلف لنيل درجة الماجستير في الآداب من قسم الفلسفة وهي رسالة متماسكة من حيث المنهج فلقد ذكر في المقدمة في " ص ١٣ " تساؤلات البحث وافتراضاته .

يتألف الكتاب من ثلاثة أبواب ، فضلاً عن المقدمة والخاتمة وقائمة المصادر والمراجع ، وذلك كالآتي :

أولاً المقدمة : استعرض فيها الأسباب التي دفعته لتناول هذا الموضوع مع عرض لأهم القضايا والتساؤلات التي يدور البحث حولها والتي من شأنها أيضاً بيان أهمية هذه الدراسة.

ثانياً : جاء الباب الأول بعنوان " موقف ابن حزم من الفلسفة " وهو ينقسم إلى فصلين يختص أولهما بتناول حياة ابن حزم وعصره الذي اتسم بظروف سياسية واجتماعية مضطربة

جعلته يتمسك بالنـــزعة الظاهرية في الفقه كوسيلة للحفاظ على أصول وقواعد الشـــريعة إزاء مـــا واجهه من تيارات متعارضة ، بينما يتناول الفصل الثاني منهج ابن حزم الظاهري في علـــوم الدين والمعرفة؛ ففي علوم الدين اعتمد على أربعة مصادر ، هي القرآن الكريم، والســـنة النبويـــة الشريفة ، و الإجماع المتيقن ، والدليل أو البرهان العقلي، وهذا الأخير في رأي ابن حزم هومـــا يجب أن يرجع من قريب أو بعيد إلى الأصول الثلاثة السابقة ، مع بيان الأسباب الـــتي جعلـــت المفكر يحجم عن استخدام لفظ القياس .

ثالثاً : أما الباب الثاني وهو بعنوان " موقف ابن حزم من المنطق فلقـــد جـــاء في فصلـــين " استعرض الباحث في الأول منهما رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو مع بيان المصادر والدوافـــع الـــتي حفزته لإعادة قراءة منطق أرسطو مع التعرض لبعض الاعتراضات التي وجهت لابـــن حـــزم في شأن ذلك لينتهي إلى بيان مكانة المنطق في نسق ابن حزم الفكري ، أما في الفصل الثاني من هـــذا الباب فقد تناول الباحث رؤية ابن حزم لأصل اللغة وعلاقتها بالمنطق وتضمن ذلك منشأ اللغـــة وأصلها وموقف ابن حزم مع بيان علاقة اللغة بالمنطق في نسقه الفكري ، وكيف أثر ذلك علـــى تصنيفه للعلوم .

رابعاً : خصص الباحث الباب الثالث لبيان " موقف ابن حزم من الأخلاق " وانقسم بـــدوره أيضا إلى فصلين استعرض أولهما أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم ابتداءً مـــن التأثـــيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي ، وكيف استطاع ابن حزم التوفيق بين تلك المؤثرات وبين تجربته الأخلاقية الإسلامية مع الالتزام أساسا بقواعد القرآن الكريم والسنة النبويـــة الشـــريفة ، لينتهي إلى بيان الغرض الذي يرمى إليه ابن حزم من دراسته للأخلاق والذي تمثـــل في تخليـــص النفس من شهواتها وأدرانها الدنيوية .

وكذلك من الهَّم والانشغال بما هو فانٍ ، حتى تتمكن من التوجه إلى الحضرة الإلهية في نقــــاء وصفاء ، أما الفصل الثاني فإنه يمثل استعراضاً لأهم الفضائل الخلقية الأساسية لدى ابن حــــزم ، ابتداءً بتعريف الفضيلة وأصولها والقواعد التي ينبغي أن تقام عليها .

وينتهي الكتاب بخاتمة أورد فيها الباحث أهم النتائج التي توصل إليها ، وأعقب ذلك بثبـــت للمصادر ، والمراجع التي عول عليها .

والأمر الهام في هذه الدراسة القيمة المتماسكة منهجاً وموضوعاً أنها كُتبت بلغة سهلة يســـيرة يندر أن نجد رسائل تُكتب بها ، فيقدم لنا هذا العمل الجيد الذي يستحق الثناء ويستحق الشكر ، ولعل هذه باكورة طيبة للمؤلف لتضيف لأخرياتها عن ابن حزم الجديد الذي لم تعرفـــه المكتبـــة العربية في مجال الإنتاج الفلسفي .

والله الموفق سواء السبيل ،

دكتور / علي عبد المعطي محمد

أستاذ الفلسفة وتاريخها بجامعة الإسكندرية

ومدير المركز القومي للتراث والمخطوطات

الإسكندرية ١٩٩٩/٨/١ م

مقـــدمة البحـــث

يعد ابن حزم من الأفذاذ الذين يصعب علمياً إرسال الحكم فيهم حاسماً، باعتبار أن ما بـــين أيدينا من مؤلفات له ـــ وهو النـــزر القليل ـــ إذا ما قورن بما هو مخطوط لم يحقق ، أو في عـــداد المفقود ، فإن أمكن تقدير ما نشر منها ـــ وهو القليل ـــ نجده مثال العالم المتمسك بعقيدتـــــه ، المتحمس لمنهجه الظاهري ضد خصومه ، المخلص لفكـــره دون تعصب ، المؤمـــــــن بـــدور العقل في المعرفة إذ يقول : " من أبطل العقل فقد أبطل التوحيد ... إذ لولا العقل لم يعـــرف الله عز وجل . "[1]، المناصر للحرية في التفكير ، المتميز بإسلوبه الجدلي في مناقشة معارضيه ، الحريـص على تصوير أفكاره عند تمثل أسرار النفوس وكوامن فطرة الإنسان ، والنصح بالفعل الفـــاضل ، والخلق الحميد ، الدقيق في انتقاء الكلمات عند صياغة مكنون فكره ، معتمدا علـــى المنطـــق في عرض أفكاره . " فهو لا يؤول كالباطنية ، ولا يقيس كالحنفية ، ولا يكني ، ولا يـــروي ، ولا يغمغم ، بل يمشي قدماً واضحاً صريحاً ، لا يُحمل اللفظ أكثر مما يطيق من معـــنى ، ولا يدعـــي دعوى إلا أرفقها بشاهدها وأيدها بمروي متسلسل الإسناد"[2].

ورغبة متغلبة وجهتني لاختيار هذا الموضوع لتعرف شخصية ابن حـــزم وأثرهـــا في تـــاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي عقيدة ومنهجاً ، لإبراز موقفه من الفلسفة والمنطـــق والأخـــلاق . ولقدبدأت الدراسة وفى ذهني التساؤلات التالية :

ـــ ما دوافع ابن حزم لأن يكون ظاهرياً ؟

ـــ ما دعائم المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين ؟، وما سماته ؟

---

١ : ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، المجلد: ١، جـــ: ١، ص ٨٢.

٢ : ممدوح حقي: مقدمة تحقيق كتاب حجة الوداع لابن حزم، دار اليقظة العربية للتأليف والنشر، دمشق، ص ٨.

ـــ هل تمسك ابن حزم بمنهجه الظاهري وهو يتناول موضوع الإبستمولوجيا أو المعرفة ؟

ـــ هل كان ابن حزم مجرد مردد ، أو تابع للفكر الأرسطي ؟

ـــ ما الغرض الحقيقى من تأليف كتابة " التقريب " ؟ ، وما مدى صحة الاعتراضات التي وجهت إليه ؟

ـــ ما رأى ابن حزم في أصل ونشأة اللغة ؟ وما علاقة اللغة بالمنطق في النسق الحزمي ؟

ـــ هل كانت الأخلاق عند ابن حزم ذات أصالة مبدعة ناتجة عن التفكير الإسلامي ،

أم أنها كانت ذات أصول يونانية أفلاطونية أو أرسطية ؟ وهذه التساؤلات تبلور أهمية الدراسة لتضيف الى أخرياتها رصيداً يكشف عن فضل الرجل الغيور على دينه ـــ في شتى فروع العلم والمعرفة.

واللافت للنظر أن ابن حزم في عرض آرائه يعتمد الطريقة الجدلية في طرح الإشكال في كلمات منتقاة ، وعبارات واضحة متآخية ، إذ يعرض القضية أو المسألة من وجهة نظر أصحابها، مستعرضا أدلتهم التي استندوا إليها ، ثم ينقض أراءهم مبرهنا على صحة وسلامة النقيض ، إما بأدلة سمعية ، أو براهين عقلية ، ترجع في الأخير إلى مصادر التشريع إذا كان الأمر يتعلق بالعقيدة والاعتقاد " أي الدليل السمعي " ، أو ترد إلى مقدمات ترجع من قريب أو بعيد إلى أوائل العقل ، وشاهدة الحس إذا كان الأمر يتعلق بالأمور الحسية . وهذا بدوره جعلني ـــ إلى جانب اعتمادي على المنهج التحليلي في العرض ـــ أن اطرح بإسلوب ابن حزم الجدلي لبعض المسائل ؛ بغرض الوقوف على آرائه منها لمناقشتها في ضوء آراء السابقين عليه ، واللاحقين له ، معتمداً على المصادر الأصلية من مؤلفاته في شأن ذلك . وقد ركزت هذه الدراسة على حقيقة الدليل وقيمته كمصدر رابع في رد الفروع إلى الأصول . وكذلك استجلاء آرائه في المعرفة ، الأمر الذي يتأكد معه السبق لإبن حزم على اللاحقين له في هذا المجال ،

وخاصة في تأكيده على فكرة الوظيفية في المنطق، أي ممارسة التفكير المنطقي في الحياة، وكما يجب أن يمارس في شتى المجالات . مع إبراز أسس الأخلاق، وأصناف الفضائل وأضدادها برأيه .

ولقد قسمت الرسالة إلى ثلاثة أبواب رئيسة على النحو التالي :

يدور الباب الأول من هذه الرسالة حول تحديد موقف ابن حزم من الفلسفة ، ولقد قسمت هذا الباب إلى فصلين ، عرضت في الفصل الأول لحياة ابن حزم من حيث النشأة والأصل والعصر ، ثم تحدثت في الفصل الثاني عن الاتجاه الظاهري لدى ابن حزم في مجال التفكير الفلسفي.

ويدور الباب الثاني حول موقف ابن حزم من المنطق ، ولقد قسمت هذا الباب بدوره إلى فصلين تناولت في الفصل الأول منهما رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو ، وتحدثت في الفصل الثاني عن رؤية ابن حزم في نشأة اللغة وعلاقتها بالمنطق .

ويدور الباب الثالث حول موقف ابن حزم من الأخلاق ، ولقد قسمت هذا الباب أيضاً إلى فصلين ، تناولت في الفصل الأول منهما أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم ، وتحدثت في الفصل الثاني عن الفضائل الخلقية الأساسية .

وفى خاتمة الدراسة عمدت إلى بلورة أهم النتائج التي جاءت بمثابة إثبات لفروض البحث والتى تحققت في أثناء الدراسة لموقف ابن حزم من الفلسفة والمنطق والأخلاق .

ويسعدني أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأساتذتي الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة والحكم على الرسالة الاستاذ الدكتور ماهر عبد القادر محمد أستاذ المنطق وفلسفة العلوم ورئيس قسم الفلسفة بالكلية، والأستاذ الدكتور علي حنفي محمود وكيل كلية الآداب جامعة طنطا، كما يسعدني أن أتقدم بخالص شكري وعميق تقديري وعرفاني لأستاذنا الدكتور / **على عبد المعطى محمد** الذي كان لتوجيهات سيادته ومعاونته بكل ما يتمتع به من فكر أصيل ، وثقافة خصبة

واسعة تأثير كبير في إنجاز هذه الدراسة ، وإبرازها على هذه الصورة التي أرجو أن تحظى بالرضـا والتقدير .

الإسكندرية ١٩٩٩م

الباب الأول

موقف ابن حزم من الفلسفة

الفصل الأول : ابن حزم : مولده وأصله ، ونشأته وعصره .

(١ ــ ١) تمهيد .

(١ ــ ٢) مولده وأصله .

(١ ــ ٣) نشأته وعصره .

(١ ــ ٤) شيوخه و أساتذته وتلاميذه ومؤلفاته .

(١ ــ ٥) حدة الطبع في ابن حزم وأسبابها .

الفصل الثاني : ظاهرية ابن حزم والتفكير الفلسفي .

(٢ ــ ١) تمهيد .

(٢ ــ ٢) دواعي ابن حزم لأن يكون ظاهرياً .

(٢ ــ ٣) المنهج الظاهري في علوم الدين والمعرفة .

(٢ ــ ٤) المفاهيم الكبرى : الله ، النفس الإنسانية، العالم ، من منظور ابن حزم .

الفصل الأول

ابن حزم : مولده وأصله ، نشأته وعصره

(١-١) تمهيد.

(١-٢) مولده وأصله.

(١-٣) نشأته وعصره.

(١-٤) شيوخه وأساتذته وتلاميذه ومؤلفاته.

(١-٥) حدة الطبع في ابن حزم وأسبابها.

الفصل الأول

ابن حزم : مولده وأصله ، نشأته وعصره

(١ ــ ١) تمهيد :

مما لا شك فيه أن الفلسفة في جميع صورها تتخلى ــ على عكس العلوم ــ عن الإجماع ، تلك حقيقة في صميم طبيعتها ، ولكن ما الذي يسعى الإنسان إلى تحصيله من ورائها ؟ هل اليقين العلمي الذي هو واحد لجميع العقول ؟ بطبيعة الحال لم يكن الأمر كذلك بل الأمر هنا فحص ناقد ، وتمحيص دقيق يساهم الإنسان في نجاحه بجميع كيانه ، وهنا تبدو مهمة الفلسفة في التوجيه المستنير للحياة وفق ما يقتضيه العقل نتيجة اندماجه في الحياة ومعايشة مشاكلها ، ويكون حوار العقل بمثابة مواجهة للواقع تتصف بالإيجابية ، حيث لا يكتفي في هذه المواجهة بمجرد تأمل مشكلات الواقع والتفكير فيها لفهمها أو تفسيرها ، وإنما يستغل هذا الفهم في تفنيذ الحلول المقترحة لمشكلات الواقع ، وتوجه الإنسان إلى حياة أفضل ، وهذه المهمة لا يمكن أن تترجم إلا من خلال أُناس ذوي عقول تؤمن بقيمة الإنسان وقيمة الفكر إيماناً جعلهم يرغبون في التعبير

عن أنفسهم تعبيراً يفهمه الناس، مفكرون من هذا الطراز هم دائماً قليلو العدد، مغتربون عن معاصريهم في السر والعلن ، إلا أنهم أكثر اعتداداً بمهمتهم . هكذا كان العالم الأندلسي **علي** بن أحمد بن سعيد بن حزم[١] ، الذي تفاعل مع أحداث مجتمعه ووقائعه بما فيه من

---

١ : انظر ترجمة ابن حزم في : ــ

ــ ابن بشكوال : كتاب الصلة ــ القسم الثاني ــ ص ٤١٥ - ٤١٦ .

ــ ابن سعيد : المغرب في حلي المغرب ــ جـ : ١ نشر شوقي ضيف القاهرة ١٩٨٠م ص ٣٥٤.

ــ ابن حجر العسقلاني ــ لسان الميزان ــ المجلد الرابع الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ / ١٩٧١م منشورات مؤسسة الأعلمي بيروت ص ١٨٩.

متناقضات عقائدية، وفكرية ، وسياسية واجتماعيه ، واقتصادية ، وأخلاقية فأثار ذلك المجتمع كَوامِن الفكر فيه حتى جعل منه الفقيه ، والفيلسوف ، والمتكلم ، والمؤرخ ، والأديب ، والشاعر، والكاتب في الحب والأخلاق .

(١ ــ ٢) مولده وأصله :

ابن حزم هو " علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي ــ وكنيته – أبو محمد .. ولد بقرطبة سنة أربع وثمانين وثلاث مائة"[1] في ربض منية المغيرة بالجانب الشرقي بالقرب من مدينة الزاهرة مقر حكم المنصور ، ولقد ذهب أغلب الذين ترجموا لابن حزم إلى التأكيد على أصله الفارسي ، نسبة إلى جده خلف بن معدان

ــ ابن خلكان : (أبوالعباس شمس الدين أحمد) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ــ نشر د . إحسان عباس جـ : ٣ بيروت ص ٣٢٥.

ــ ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ــ المجلد الثاني ــ جـ : ٤،٣ ص ٢٩٩ .

ــ الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس القاهرة ١٩٦٦م ص. ٣٠٨ ، ٣٠٩.

ــ المقري : نفح الطيب من غصن الأندلس ، تحقيق د.إحسان عباس ، إصدار ، بيروت ١٩٦٨المجلد : ٢ ص ٧٨

ــ صاعد الأندلسي: طبقات الأمم القاهرة ص ٧٦ .

ــ عبدالواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ــ تحقيق محمد سعيد العريان والعلمي الدار البيضاء ١٩٧٨م ص ٧٢.

ــ الفتح ابن خاقان : كتاب مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس نشر محمد علي شوابكه بيروت ١٩٨٣م ص. ص ٦٥،٦٤.

ــ الإمام الذهبي : تذكرة الحفاظ المجلد الثالث مطبعة دار المعرف النظامية ــ حيدر آباد الدكن . الهند ص . ص ٣٤٨،٣٤١.

ــ ابن كثير : (عماد الدين أبي الفداء إسماعيل) البداية والنهاية في التاريخ جـ :١٢ مطبعة السعادة ــ مصر ص . ص ٩٢،٩١.

ــ القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ــ " حرف العين " بيروت ص ١٥٦.

ــ ياقوت الحموي : معجم الأدباء ــ جـ : ١١ ، ١٢ الطبعة الثالثة دار الفكر للطباعة والنشر بيروت١٤٠٠هـ ١٩٨٠ م ص . ص ٢٣٧،٢٣٦

١ : بن حجر العسقلاني : مرجع سابق المجلد :٤ ص ١٩٨ .

بن يزيد ، ويزيد هذا رجل فارسي ، ومولى للأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الذي ولاه أبـــو بكر إمرة الجيش الأول الذي ذهب لفتح الشام ، وإلى هذا النسب يكمن السر في ولاء ابن حـــزم للأمويين[1] .

وهذا الأصل الفارسي لا يوافق عليه بعض الدارسين العرب لابن حزم[2]، كما ذهب إلى هـــذه الفكرة المستشرق الإسباني" سانتشت"في دراسته" ابن حزم قمة إســبانية "حيـــث يقـــول : لا أستطيع أن أوافق "أورتيجا إي رجاسيت " فيما وصف به ابن حزم من أنه عربي إسباني ، وأجرؤ على أن أُناديه بما هو نقيض لقوله : إسباني عربي[3]، ولا يقتصر" البرنس " عند هذا الحـــــد بـــأن مفكرنا إسبانياً تعرب بالثقافة ، بل أُمه إسبانية على التأكيد[4]. ويستندُ إلى ما ذكره ابـــن حيـــان المؤرخ ، وابن سعيد صاحب كتاب " المُغرب " في أن أباهُ كان إسبانياً "[5]، وهو بذلك يؤكـــد أن الأصل الإسباني لابن حزم مسؤول عن غرس خصال في شخصيته جعلته قمة إسبانية نتيجـــة الدم الإسباني الذي يجري في عروقه ، كما وجد في كتاب طوق الحمامة دليلاً يؤكد فكرته هـــذه

١ : يقول القلقشندي في كتابه " نهاية الإرب في أنساب العرب " تحقيق إبراهيم الأبياري ، نشر دار الكتب الإسلامية القاهـــرة ١٩٨٠ م :إن : بني أمية كان له عشرة أولاد أربعـــة يسمون الأعياص ، وستة يسمون العنابس وكان من العنابس أبوسفيان الجد الأعلى لابن حزم ، وانظر أبناء أمية بن عبد شمس القرشي كما سبق أن جاء في السلسلة الكاملة لاســـمه ص ٣٨، وانظر أيضـــا حســـين مؤنس " أطلس تاريـــخ الإسلام ـــ الزهراء للإعلام العربي القاهرة ١٩٨٧ " شجرة نسب عبدشمس بن مناف " ، ص ٨٧ ، وخروج يزيد بن أبي سفيان بجيشه إلى دمشق ٢٤ رجب ١٢ هـــ ص ١٢٦ .

٢ : لا يوافق الدكتور سالم يفوت على النسب الفارسي لابن حزم ويجد لذلك المبررات منها أن ابن حـــزم يعتـــبر أن" منبـــع ، المذاهب الضالة في الإسلام هم الفرس فكيف يطعن في نسبه ، ويؤيد ما ذكره ابـــن سعيد في كتابـــه المغـــرب في حلـــي المغرب ـــ أن نسبة ابن حزم للفرس ادعاء " وأن أصله الحقيقي عجمي " وهو خامل الأبوة من عجم لَبْلَه " والشيء نفســـه يؤكده " ابن حيـــان " معاصره فقد عهده الناس خامل الأبوة ، مولد الأُرُومة من عجم لَبْلَه " جـــده الأدنى حـــديث عهد بالإســـلام ، انظر الذخيرة مرجع سابق القسم الأول ، جـــ : ١ ، ١٧٠ ، ويُعلق د . يفوت على . ســـكـــوت ابن حزم عن نسبه ربما كان مصدره الخجل من خمول أبوته .

٣ : سانتشت البرنس ـــ ابن حزم قمه إسبانية ـــ ترجمة وتحرير الطاهر مكي ـــ دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ط : ٢ ـــ ١٩٩٣ ص ص . ١١٩ ، ١٢٠ .

٤ : المرجع السابق : ص ١٢٢ .

٥ : المرجع السابق الموضع نفسه .

الإسباني الذي يجري في عروقه ، كما وجد في كتاب طوق الحمامة دليلاً يؤكد فكرتـــه هـــذه حيث مذهب ابن حزم العذري في " طوق الحمامة " غير مألوف ولا متعود في الثقافة العربيـــة الإسلامية التي يطبعها الحب الحسي[1] أما عن تأثير الثقافة الإسلامية العربية في شخصية ابن حـــزم فيقول " سانتشت البرنس " : صحيح أنه مسلم ومتعرب حتى الأعماق ، لكن روحه واصلـــت إسبانيتها دون أن تنحرف[2] وقد ذهب إلى ذلك أيضاً المستشرق الهولاندي " دوزي "[3] معتمـــداً على ما ذكره أبو مروان بن حيان ، وابن سعيد في " المغرب " إضافة إلى ما وجده ـــ من ملامـح عاطفية في شعر ابن حزم في كتابه " طوق الحمامة " وانتهى إلى تأكيد التأثيرات الوراثية الإسبانية المسيحية في شخصية ابن حزم . واللافت للنظر أن " البرنس " لم يكتف بإسبانية شخصية ابـــن حزم ، بل يذهب إلى تجريد أعلام الفكر الأندلســـــي من عروبتـــهم وأصالتـــهم وعبقريتـــهم وأرجعهم إلى أصول إسبانية إذ يقول : وأكرر ما قلت وكتبت في مرات كثيرة ، ثمة عدد كبـــير من شخصيات الإسلام العظيمة في إسبانيا لا يمكن أن يستثنى ، لأنها مسلمة ، من إرثها الفكـــري الإسباني[4]. أمثال المؤرخ الأندلسي " ابن القوطية " المتوفى ٣٦٧هـــ - ، والمؤرخ الشهير " ابـــن حيان القرطبي المتوفى ٤٦٩ هـــ والذي كان معاصراً لابن حزم[5].

إذ يعتبر " أبناء الشعوب المفتوحة هم الذين صنعوا تاريخ الإسلام ، بينما واصلـــت أغلبيـــة العرب حياتها في جزيرتهم شبه الصحراوية دون أن يتلقوا الحضارة التي صنعها المنحـــدرون مـــن

---

١ : د . سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ـــ المركـــز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغـــرب ١٩٨٦ ط:١ ص ٣٨.

٢ : سانتشت البرنس : " ابن حزم قمه إسبانية " مرجع سابق ص ١٢٢ .

٣ : انظر مقدمة كتاب نقط العروس في تواريخ الخلفاء ـــ د . شوقي ضيف مجلة كلية الأداب جامعة القاهرة ١٩٥١ م المجلـد ٩ ، جـــ : ١ ، ص ص .٤١ ـــ ٤٤ .

٤ : سانتشت البرنس : " ابن حزم قمة إسبانية " مرجع سابق ص ١٤٦ .

٥ : انظر ســـــالم يفوت : " ابن حـــزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس " مرجع سابق ص . ص ٣٧ .٣٨ .

أصلاب الذين انهزموا أمام الإسلام "[1]، وأمام هذه العصبية الفكـــرية لا يفوتنــــا التنويـــه إلى أن المحرك الأساسي لها في نفسية هؤلاء المستشرقين هو مشاعر الحقد والبغضاء التي توجه أقلامهم عن وعي أو غير وعي ، حيث نجد ذلك بوضوح في الجزء الأخير من دراســـة الـــبرنس إذ يقـــول : "طوال عصور التبلور الحاسمة أحس بالغم دائماً ، لأني أدرك الأذى الذي لحق بوطـــــني عندمـــا فتحــــه الإسلام وحَكَمَهُ "[2] بل ويذهب إلى ما هو أبعد من ذلك قائلاً : " بـــأن العـــرب لم يفتحوا أبداً أسبانيا "[3]، ولتحديد رؤية واضحة في مواجهة هذين الاتجاهين " : (الذين يؤكـــدون الأصل الإسباني لابن حزم من الباحثين العرب أو المستشرقين ، أو الذين ينســـــبونه إلى أصــــل فارسي) وتكوين فكــــرة تُفْصِل في هذه الإشكالية نستعرض بعض من أقـــــوال ابـــن حزم لنسترشد بها ، ففي قصيدة طويلة له يقول :[4]

سما بي ساســـــان ودارا[5] وبعدهــــــــم .. قريش العلي وأعياصها والعنابس[6]

فما أخرت حرب مراتب ســــــؤودي .. ولا قعدت بي عن ذرى المجد فارس

---

١ : سانتشت البرنس : " ابن حزم قمة إسلامية " مرجع سابق ص ١٢٠ .

٢ : المرجع السابق ص ١٥٢ .

٣ : محمد مفتاح : التصوف والمجتمع في المغرب في القرن الثامن الهجري ـــ أطروحه ـــ كلية الآداب الرباط ص ٢٥٨عن كتـاب " ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب الأندلسي ـــ سالم يفوت مرجع سابق ص ٣٩ .

٤ : انظر ديوان ابن حزم ، نشر د . إحسان عباس ضمن كتاب : تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة ، دار الثقافة الطبعة الأولى بيروت ١٩٦٠م ص ٢٣١ .

٥ : هم ملوك الفــــرس ، والدولة الساسانية ترجع إلى ملوك ساسان وآخرهم ساسان الثالث الذي لم يقتل في معركة نهـــاوند ١٩ هـــ والمعروفة " بفتح الفتوح " ، وقتل بعدها وانتهت بذلك أسرة آل ساسان انظر حســـين مؤنـــس أطلـــس تـــاريخ الاسلام ص ١٢٩ . ومنذ ٤٩٠ ق.م ، بدأ دارا الكبير ملك الفــــرس بمهاجمة البـــلاد اليونانية ومـــات دارا (٤٨٦ق.م) وخلفه أبنه أحشويرش الذي تابــــع خطط أبيه في مهاجمة اليونان ، انظر تاريخ الفكر الفلسفي إلى أيام ابن خلـــدون ـــ عمر فروخ ط : ١ دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٢م ص ٨٦ .

٦ : الأعياص والعنابس ـــ انظر القلقشندي " نهاية الأدب في أنساب العرب " مرجع سابق ص ٨٣ .

فهو هنا يفتخر بذكر نسبته إلى الفرس وبأصله العربي القُرشي ، فعن العنابس انحـــدر أبـــو سفيان الجد الأعلى لابن حزم . وفي تحديد مدلول لفظة " أندلسي " وعلى من تطلق يقول ابـــن حزم: " إن جميع المؤرخين من أئمتنا السالفين والباقين ، دون محاشاة أحد، بل قد تيقناً إجماعـــهم على ذلك متفقون على أن ينسبوا الرجل إلى مكان هجرته التي استقر بها ، و لم يرحل عنها رحيل ترك لسكانها إلى أن مات ، فإن ذكروا الكوفيين من الصحابة رضي الله تعالى عنهم صـــــدروا بعلي وابن مسعود وحذيفه رضى الله تعالى عنهم . وإنما سكن علي الكوفة خمسة أعوام وأشهراً ، وقد بقي ٥٨ عاماً وأشهراً بمكة والمدينة شرفهما الله تعالى .. وإن ذكروا البصريين بدأوا بعمـــران بن حصين، وأنس بن مالك ، وهشام بن عامر وأبي بكرة ، وهؤلاء : مواليدهم وعامـــة زمـــن أكثرهم وأكثر مقامهم بالحجاز وتهامة والطائف ، وجمهرة أعمارهم خلت هنالك ... وكذلـــك في المصريين : عمرو بن العاص وخارجة بن حذافة العدوي .. فمن هاجر إلينا من سائر البـــلاد ، فنحن أحق به ، وهو منا بحكم جميع أولي الأمر منا ، الذين إجماعهم فرض اتباعـــه ، وخلافـــهِ مُحـــرّمُ افترافُهُ ، ومن هاجر منا إلى غيرنا فلا حظ لنا فيه والمكان الذي اختاره أســـعد بـــه "[1]، وهو هنا يؤكد أن الأندلسي هو المقيم الذي يموت في الأندلس ، أي كل شـــخص هـــاجر إلى الأندلس وأقام بها ومات هنالك ، أما الأندلسي الذي غادر بلده و لم يعد إليه وتوفي في بلاد غريبة فإنه لا يُعد أندلسياً .

وهنا نلمس حلاً واضحاً عند ابن حزم لهذه الإشكالية ألا وهـــو أن شـــخصية ابـــن حـــزم الجَمَّـــاعَة المحيط ، المتعمق في دينه ، والمعتز بثقافته الإسلامية والمجادل الجريء ، والخصم اللـــدود للمؤولين من اليهود والنصارى في عصره في كتابه " الفصل " والمعبر عن نفسه كفقيه في كتابيه " الإحكام ، والمحلي " والمنطقي المتعمق في اللغة في كتابه " التقريب " ليؤكد أنه مســـلم قرشـــي بالولادة ، عربي " على حال لسانه "، فارسي بالجنس أندلسي المولد والممات . ويؤكد الدكتـــور

---

١ : ابن حزم " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. احسان عبـــاس طبعـــة: ٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ م جـــ : ٢ ص .ص . ١٧٥ ـــ ١٧٦.

طه حسين عروبة ابن حزم بقوله : ذكرت آنفا أن ابن حزم عربي مسلم وقد يقال : " ابن حزم لم يكن عربياً صليبة ، وانما أردت هذه العروبة التي تتصل بالثقافة والسياسة والدين والنشأة، وهذه الخصال التي هي أهم ألف مرة ومرة من الجنسية والعنصرية ، وأما إسبانيته أو بالأحرى أندلسيته ، فهي ظاهرة جلية في طبيعة الحياة التي عاشها وفي آثاره..."[١].

فالخطاب الفكري الحزمي ، العقلاني النقدي ، لا يمكن أن نفسره بالجنسية والعنصرية وهذا ما انتقده " أسين بلاثيوس " نافياً أن يكون لأصل ابن حزم الإسباني أية أهمية في حياته الفكرية[٢].

(١ ـــ ٣) نشأته وعصره :

أولاً : نشأته

لقد نشأ ابن حزم نشأة مرفهة في كنف أبيه الوزير حيث كان " أبوه أبو عمر أحمد بن سعيد أحد العظماء من وزراء المنصور محمد بن عبدالله ابن ابي عامر ووزر لابنه المظفر بعده "[٣] وكان أبوه متمتعاً بصفات أهلته لهذا المنصب . " إذ كان فطناً ودوداً ، مثقفاً أديباً ، مستقيماً عاقلاً وماهراً في شؤون المال ، بارعاً في مواجهة المواقف السياسية المتناقضة ، ذا طموح يقظ ، قادراً على كبح جماحه عند الضرورة "[٤] ويقول ابن الآبار في كتابه " إعتاب الكتاب " نقلاً عن ابن حيان :إن المنصور " استوزره قبل سائر أصحابه ، في سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة في خلافة هشام المؤيد بالأندلس واستخلفه أوقات مغيبه عن المملكة ، وصيّر في يده خاتمه[٥] وقد روى

---

١ : طه حسين : ألوان ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ١٠٢ .

٢ : ASIN PALACIOS - ABENHAZEM DE CORDOBA.P.55-63. وكذلك مقدمة د . شوقي ضيف كتاب ابن حزم نقط العروس في تواريخ الخلفاء ، جامعة القاهرة ١٩٥١ ص .ص ٤٤,٤١ .

٣ : القفطي : (الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطي) أخبارالعلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة القاهرة ص ١٥٦ ، وانظر معجم الأدباء، مرجع سابق ص ٢٣٣ .

٤ : الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة مرجع سابق ص ٦٤ .

٥ : المرجع السابق ص ٦٥ .

الحميدي في " الجذوة " حادثة لوالد ابن حزم مع المنصور ابن أبي عامر في بعض مجالسه العامة ، كما حدثه بها ابن حزم نفسه وهي في مدلولها تكشف عن مدى إخلاصه للمنصور، وسعة صدره، وحسن درايته بإسلوب التعامل مع الحكام ، كما تدل على مبلغ ما كان يتمتع به من ثقة لدى المنصور ، وتقول الرواية : " عن الوزير أبي ـــ رحمه الله " أنه كان بين يدي المنصور أبي عامر في بعض مجالسه للعامة فرفعت إليه رقعة استعطاف لأم رجلٍ مسجون .. فلما قرأها اشتد غضبه .. وأخذ القلم يوقع ، وأراد أن يَكْتُب، يُصلب ، فكتب:" يُطلق " ورمى الكتاب إلى الوزير وأخذ الوزير القلم وتناول رُقعة وجعل يكتب بمقتضى التوقيع إلى صاحب الشرطة، فقال له ابن أبي عامر: ما هذا الذي تكتب ؟ قال : بإطلاق فلان ، فَحرِد وقال : من أمر بهذا ؟ فناوله التوقيع فلما رآه قال : وَهِمْتَ ، والله لَيُصلبنَّ ، ثم خط على ما كتب وأراد أن يكتب" يُصلب " فكتب :" يُطلق " ، فأخذ الوزير الرقعة ، فلما رأى التوقيع ، تمادى على ما بدأ به من الأمر بإطلاقه ، ونظر إليه المنصور .. فقال ما تكتب ؟ قال : بإطلاق الرجل ، فغضب غضباً أشد من الأول ،... فناوله الرقعة فرأى خطه ، فخط على ما كتب وأراد أن يكتب : " يُصلب " فكتب : " يُطلق " فأخذ والدك الكتاب فنظر ما وَقَّع به ، ثم تمادى فيما كان بدأ به فقال له : ماذا تكتب ؟ فقال : بإطلاق الرجل وهذا الخط ثالثاً بذلك ، فلما رآه عجب وقال : نعم ، يُطْلَق على رُغمي ، فمن أراد الله إطلاقه لا أقدر أنا على منعه "[1]، وكان أيضا من أهل العلم والأدب والبلاغة ، روى الحميدي " " سمعت أبا العباس أحمد ابن رشيق يقول : كان الوزير أبو عمر بن حزم يقول : أني لأعجب ممن يلحق في مخاطبة ، أو يجيء بلفظة قلقة في مكاتبة ، لأنه ينبغي له إذا شك في شيء أن يتركة ويطلب غيره فالكلام أوسع من هذا"[2]. وكان بليغاً في شعره ، سديداً في رأيه ، حكيماً في قوله ، ومن وصاياه لابنه أبي محمد ما قاله شعراً :

---

١ : الحميدي : جذوة المقتبس في ذكر الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ م ص ١٢٧ ؟

٢ : المرجع السابق : ص ١٢٦ .

إذا شئت أن تحيا غنياً فلا تكن   على حالة إلا رضيت بدونها[1]

وتوفي في ٢٨ من ذي القعدة رحمه الله ٤٠٢ هـ[2]، وعليه فإن ابن حزم قد نشأ في أسرة ثرية من طبقة الخاصة ، تعيش في ترف ورفاهية ، وفي مستوى حياة أعلى طبقات المجتمع القرطبي، فلا شك أن هذا الجو الثقافي والمادي كان له أثر كبير في تنشئته ، وصقل مواهبه التي تفجرت بعد ذلك بغزارة لتثمر المؤلفات الكثيرة في العديد من فروع العلمِ كما " ولي وزارة بعض الخلفاء من بني أمية بالأندلس ثم ترك واشتغل في صباه بالأدب والمنطق والعربية "[3]، وكان لابن حزم ولد نبيه. يقال له أبو رافع ، واسمه الفضل بن أبي محمد بن علي ، وكان في خدمة المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية وغيرها من بلاد الأندلس بفضل ما تمتع به هو الأخر من سرعة البديهة ، وكثرة الحفظ ، وحدة الذكاء ، ودرايته بشؤون الحكم وأخبار الأمم ، والممالك ، وبقي مصاحباً لابن عباد إلى أن قتل معه في موقعه الزلاقة في ٤٧٩هـ،وقد جاء في وفيات الأعيان " إن المعتمد بن عباد قد غضب على عمه أبي طالب ابن عبد الجبار بن محمد بن إسماعيل بن عباد وهم بقتله لأمر رابه منه فاستحضر وزراءه وقال لهم : من يعرف منكم من الخلفاء أو ملوك الطوائف من قتل عمه عندما هم بالقيام عليه ؟ فتقدم أبو رافع المذكور فقال:

ما نعرف ، أيدك الله إلا من عفا عن عمه بعد قيامه عليه ، وهو إبراهيم بن المهدي عم المأمون من بني العباس ، فقبله المعتمد بين عينيه وشكره ثم أحضر عمه وبسطه ، وأحسن إليه "[4].

---

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، وانظر ابن خلكان : وفيات الأعيان .المجلد الثالث ص ٣٢٨، والمقري نفح الطيب المجلد : ٢ ص ٨٣.

٢ : ابن حزم : " رسالة طوق الحمامة " ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق إحسان عباس الجزء الأول ـ المؤسسة العربية للدراسات ، والنشر ـ الطبعة :٢ بيروت ١٩٨٧ م ص ٢٥٢.

٣ : ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي) لسان الميزان ، المجلد: ٤ طبعة: ٢ منشورات مؤسسة الأعلى بيروت ١٩٧١ م ص ١٩٨ .

٤ : وفيات الأعيان ـ المجلد الثالث ص ٣٢٩ .

أما ابن حزم فقد أمضى فترة الصبا وهو لا يعرف الحاجة أو الحرمان " تحت رعاية الخـــدم ، وبين مناغاة النساء، من القيان والجواري والإماء، على أيديهن نشأ، ومعهن تـــربى، و لم يعـــرف غيرهن من الرجال حتى حد الشباب[1] ، " ففي طفولته لم يرسله أبوه ليتعلم في حلقات الجـلمع، أو عهد به إلى مدرس بل فضل أن يعلمه في القصر، وفي ذلك يقول صاحب كتاب أئمة الفقـــه: " ولأن أباه كان خبيراً بما آلت إليه الحياة من فساد وتفسخ، لم يشأ أن يعهد بهذا الطفل إلى معلمـين من الرجال .. بل اختار له معلمات من النساء من قريباته ومن الجواري..وكانت من نساء قرطبة فقيهات وراويات شعر ومقرئات ومحدثات وطبيبات وعالمات بـــالفلك والفلســـفة[2]. " وهـــذا الاحتكاك المبكر بالنســـاء جعله " يتعلم منهن أشياء أخرى ليست أقل نفعاً ، ولكنها مؤذيـــة في سن الطفولة لقد أظهرته ، في سن مبكر على أسرار الحياة الجنسية ومناورات القصور ، وحيـــل النساء ، فنشأ صبياً سريع التأثر ، كثير المرض ، ملحوظ العصبية ، متـــوقد الذكاء ، مطبوعـــاً على الغيرة، سيئ الظن بالمرأة وقد خبرها عن قرب ، وأشرف من أسرارها على غـــير القليـــل[3]. ويؤكد ابن حزم ذلك بقوله : " لقد شاهدت النساء ، وعلمت من أسرارهن مالا يكاد يعلمـــه غيري ، لأني ربيت في حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ، و لم أعرف غـــيرهن ، ولا جالســـت الرجال إلا وأنا في حد الشباب ، وحين تفيل وجهي ، وهن علمنني القرآن ورويني كثيراً مـــن الأشعار ، ودربنني في الخط ، و لم يكن وكدي وإعمال ذهني من أول فهمي وأنا في سن الطفولـة جداً إلاّ تعرُّف أسبابهن والبحث عن أخبارهن ، وتحصيل ذلك "[4].

ورغمٍ ما في ذلك الوسط الذي نشأ فيه وتلك البيئة المترفة والتي كان فيها محاط بالحسان مـــن كل جانب، فقد كان مثالاً للعفة والطهر، بفضل حرص والده في الإشراف على تربيته، فكـــان

---

١ : د. الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وطوق الحمامة مرجع سابق ص ٦٥.

٢ : عبدالرحمن الشرقاوي : أئمة الفقة ـــ " الإمام بن حزم أديب الفقهاء " ص ١٠٠ .

٣ : د. الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة مرجع سابق ص ص ٦٦,٦٥.

٤ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة طوق الحمامة" الجزء الأول، الطبعـــة الثانيـــة، المؤسســـة العربيـــة للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٧ م ص ١٦٦.

لا يغفل عن مراقبته وملاحظة ميوله ورغباته ويقول ابن حزم محدثاً عن نفسه في صدق وجـرأة : " ومع هذا يعلم الله ـــ وكفى به عليماً ـــ أني بريء الساحة ، سليم الأديم ، صحيح البشـرة ، نقي الحُجْزَة وإني أقسم بالله أجل الأقسام ، أني ما حللت مئزري على فرجٍ حـرامٍ قـط ، ولا يحاسبني ربي بكبيرة الزنا مذ عقلت إلى يومي هذا ، والله المحمود على ذلك ... وكـان السـبب فيما ذكرته أني كنت وقت تأجج نار الصبا ، وتَمَكُّن غرارة الفتوه مقصوراً ، محظراً علـي بـين رقباء ورقائب "[1]. وقد استفاد ابن حزم من هذا الأسلوب في تربيتة ، وعبر عنه أحسـن تعبـير عن خبرة وتجربة إذ يقول : " كثرة وقوع العين على الشخص تُسهلُ أمره وتهونه[2].

يستفاد من ذلك أن والده شمله بالرعاية الكاملة منذ حداثة سنه ، وبقي ابـن حـزم متـأثراً بشخصية والده الوزير طيلة حياته ، فقد كان أحد مصادره الشفوية في التاريخ ، لأنه كان يقـص عليه بعض الأحداث التي شهدها في وزارته للمنصور[3]. تلك النشأة في كنف أبيه الوزير مكنتـه من حضور مجالس العلم ، والسماع من العلماء مُذ عقل نفسه ، وقبل أن يبلغ السادسة عشـرة من العمر، ولم يتوقف به الأمر عند المجالس الرسمية ، وإنما تجاوزها إلى الحرم نفسه ، فهو يحدثنـا في طوق الحمامة أنه كتب أبياتاً ، وكان سبب هذه الأبيات أن " ضنى " العامريـة ـــ إحـدى كرائم المظفر عبدالملك بن أبي عامر ـــ كلفتني صنعتها فأجبتها ، وكنت أُوجلُها ، ولهـا فيـها صنعة في طريقة النشيد والبسيط رائقة جداً "[4].

---

١ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة طوق الحمامة" الجزء الأول، مرجع سابق ص ٢٧٢.

٢ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة في مداواة النفوس" الجزء الأول مرجع سابق ٣٥٠.

٣ : انظر إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي ص ٢٤٨ ، ٢٤٩.

٤ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم "رسالة طوق الحمامة" الجزء الأول، الطبعة الثانية، ص ٢٥٥.

كما أن والده قد عهد به إلى الشيخ أبي الحسين بن علي الفاسي ويقول عنه ابن حزم : كـان عاقلاً عاملاً عالماً ، ممن تقدم في الصلاح والنُسك الصحيح وفي الزهد في الدنيا والاجتهاد للآخرة ، وأحسبه كان حصُوراً لأنه لم تكن له امرأة قط ، وما رأيت مثله جملةً علماً وعملاً "[١].

ويذكر الحميدي أن ابن حزم " سمع سماعاً جماً ، وأول سماعه من أبي عمر أحمد بن محمد بن الجسور قبل الأربعمائة "[٢]. ومع هذه الثوابت ذكر ياقوت في معجمه " أنه قرأ بخط أبي بكر محمد بن طرخان بن يلتكن بن يحكم ، قال الشيخ الإمام أبو محمد عبدالله بن محمد العربي الأندلسي : إن أبا محمد بن حزم ولد بقرطبة . وأقام في الوزارة من وقت بلوغه إلى انتهاء سنه ستٍ وعشرين سنة وقال : إني بلغت هذه السن وأنا لا أدري كيف أُجبر " صلاة من الصلوات "[٣]

وهذه الرواية كما يتضح من سياقها تفتقر إلى الانسجام في عرض الخبر، فالثابت تاريخياً أن ابن حزم لم يشتغل بالوزارة في الفترة التي حددها بل بعدها ، إذ نجد ابن حزم بعد وفاة والده ٤٠٢هـ وكان عندئذ في الثامنة عشرة من عمره وبعد ما لاقاه من معاملة سيئة من سجن ونفي ، من قبل حاكم المرية فاضطر للتوجه إلى بلنسية وهناك التقى بالمرتضى الأموي وحارب في جيشه بغرناطة ثم وقع بأيدي أعدائه ٤٠٣ هـ ولم يعد إلى قرطبة إلا في ٤٠٩هـ[٤]، وبعدها وزر لعبد الرحمن " المستظهر " ، ابن هشام بن عبدالجبار بن عبدالرحمن الناصر لدين الله[٥]، ولم تدم طويلاً ، حيث وقع الاختيار على ابن هشام " المستظهر " في ١٦ من رمضان ٤١٤هـ ،

---

١ : د. الطاهر أحمد مكي: ابن حزم الأندلسي "طوق الحمامة في الإلفة والآلاف"، طبعة: ٥ دار المعارف القاهرة ١٩٩٣ م ص١٦٦.

٢ : الحميدي: جذوة المقتبس ص ٣٠٨، وانظر ابن حجر: لسان الميزان ص ١٩٨، وانظر أيضاً ابن العماد: شذرات الذهب ص ٢٩٩.

٣ : ياقوت : معجم الأدباء المجلد : ١١،١٢، ط : ٣ دار الفكر للطباعه والنشر ١٩٨٠م ص.ص ٢٤٠،٢٤١ .

٤ : صلاح الدين بسيوني : " الأخلاق والسياسة عند ابن حزم " مكتبة نهضة الشرق ـ جامعة القاهرة ص ٢٩ .

٥ : ياقوت : معجم الأدباء ـ المجلد : ١١ ، ١٢ مرجع سابق ص ٢٣٧ .

وأعدم في ٣ من ذي القعدة ٤١٤هـ[1]، وكان ابن حزم في الثلاثين من العمر آنذاك وليس ستاً وعشرين ، وقد شك " غرسيه غومث " في الخبر ، ورآه لوناً من المداعبة، لأن ابن حزم يجب أن يكون قد درس الفقه وعلم الكلام مبكراً ، ويعلق الدكتور الطاهر مكي على ذلك بأنه لا يرى تناقضاً في الأمر ، لأن الدراسة النظرية في رأيه لا تعني عدم الخطأ ، والعبادات العملية — صلاة الجنازة ليست مما يصلى كل يوم أو حتى كل شهر — تلعب فيها الممارسة دوراً أكبر من القراءة والدرس[2].

والباحث لا يشاركه هذا الرأي ، فعلاوة على إلمام ابن حزم في هذه السن بعلوم القرآن وعلم الكلام ، فالمرجح أنه قد حضر الكثير من الجنازات من بينها ثلاثة مؤكدات، جنازة المؤيد هشام بن الحكم المستنصر ، وجنازة أخيه أبي بكر في شهر ذي القعدة سنة ٤٠١هـ ، وجنازة والده في ٢٨ من شهر ذي القعدة سنة ٤٠٢ هـ[3].

كما أنها تتعارض والتحديدات التي أوردها ابن حزم في كتاب " الطوق " التي تقدم لنا بدقة التواريخ المضبوطة لتحصيله ، لذا لا مناص من الاعتقاد، أنها رواية محرفة ، أريد لها الغمز والحط من قدره بإظهار جهله ، وهو في سن متقدمة ، بأبسط العبادات وأحكمها ، غير أنها مع ذلك ، قد تكون صحيحة شريطة أن نعتبرها ، لا تدل على جهل بل عن موقف مبدئي خصوصاً وأن ابن حزم ينتقد في " المحلى" (جـ : ٢ ، ص٢٨٣) من يمنعون من الركعتين قبل المغرب "[4].

أما عن قرطبة مسقط رأس ابن حزم أكبر مدن الأندلس مساحة ، وتسابقوا في وصف طبيعتها وما يميزها عن غيرها من باقي مدن الأندلس، ففي وصفها يقول ابن حوقل الموصلي : " وأعظم

---

١ : ابن حزم : رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها — الملحق الأول — في ذكر أوقات الأمراء وأيامهم ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي — إحسان عباس — الجزء الثاني ص ٢٠١ .

٢ : انظر الطاهر مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة الطبعة الرابعة ١٩٩٣ م دار المعارف القاهرة ص . ٦٧ .

٣ : انظر الطاهر مكي : المرجع السابق ص ٧٠ .

٤ : سالم يفوت : " ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس " مرجع سابق ص ٤٧ .

مدينة بالأندلس قرطبة، وليس لها في سائر المغرب شبيه في كثرة الأهل وسعة الرقعة، ويقال إنها كأحد جانبي بغداد ، وإن لم تكن كذلك فهي قريبة منها ، وهي حصينة بسور من حجارة ، ولها بابان مشرعان في نفس السور إلى طريق الوادي من الرصافة[1]، وأهم ما اشتهرت به قرطبة جامعها المشهور الذي بناه عبدالرحمن الداخل ١٧٠هـ [2]، وتتابع الأمراء والخلفاء في العناية به وتوسعته ، وكان الناصر والمستنصر وابن أبي عامر ممن أسهموا في هذا الأمر [3]، وكذلك القنطرة المعروفة بالجسر الذي يروى أنه بُني بأمر من عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه[4]. ويقول دوزي نقلاً عن لابورد Laborde في كتابه " وصف إسبانية " إن طول مسجد قرطبة في حالته الحاضرة هو ٦٢٠ قدماً وعرضه ٤٤٠ قدماً ، وكان في أيام العرب ١٤٠٠ سارية أما الآن فهي ٨٥٠ سارية لاغير ، كما قال البارون شاك Schack قلت : أخبرني المهندس هرناندز الذي كان دليلي في قرطبة ، وهو من الموكلين بالجامع الأعظم أن طول المسجد هو ١٧٥ متراً ، وأن عرضه ١٢٥ متراً وأخذ القلم ، وحسب ذلك بالتربيع فوجد أن المسقف والصحن يتسعان لثمانين ألف مصلٍ ... وأما القنطرة التي بقرطبة فهي بديعة الصنعة ، عجيبة المرأى ، فاقت قناطر الدنيا حسناً[5]، وكانت الأندلس تضم عدة مدن ، نذكر منها مدينة **الزهراء**، المدينة الخليفية التي بدأ الناصر ببنائها في ٣٢٥هـ ، على بعد خمسة أميال إلى الشمال الغربي من قرطبة ، ومدينة الزاهرة التي أنشأها محمد بن أبي عامر (الحاجب المنصور) شرقي قرطبة في ٣٦٨هـ ، ومدينة سالم بنيت في ٣٣٥ هـ أيام الخليفة عبدالرحمن الثالث الناصر لدين

١ : شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية دار الفكر العربي الناشر دار الكتاب الإسلامي القاهرة بدون تاريخ جـ : ١ ، ص ٤٨ ، ٤٩ .

٢ : ابن عذاري المراكشي : " البيان المغرب في أخبار المغرب " ج : ٢ بيروت ١٩٥٠ م ص ٢٢٩.

٣ : ابن عذاري المراكشي : ج : ٢ المرجع السابق ص . ص ٢٨٧,٢٣٦,٢٣٣,٢٣٠ ، وانظر أيضا أعمال الأعلام جـ :٢ ص . ص . ٤٢,٣٨ ، وانظر نفح الطيب جـ : ١ ص .ص . ٥٥٦,٥٤٥,٣٤٧.

٤ : نفح الطيب : المجلد الأول ص ١٥٣ ـ ذكر المقري نص أمر البناء عن ابن حيان فقال : "...وقام فيها بأمره على النهر الأعظم بدار مملكتها قرطبة ، الجسر الأكبر الذي لم يعرف في الدنيا مثله انتهى .

٥ : شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية ـ الجزء الأول ـ دار الفكر العربي ، الناشر دار الكتاب الإسلامي القاهرة بدون تاريخ ص ١٣٦ .

سالم بنيت في ٣٣٥ هـ أيام الخليفة عبدالرحمن الثالث الناصر لدين الله ، ومدينة المرية بناها الخليفة الناصر ٣٤٤هـ[١] ، وفيها يقول بعض علماء الاندلس [٢]:

بأربع فاقت الأمصارَ قرطبةُ   منهن قنطرة الوادي وجامعها

هاتان ثنتان والزهراء ثالثة   والعلم أعظم شيء وهو رابعها

وهذا وصف يدل على مدى الازدهار العمراني والحضاري والتقدم العلمي الذي وصلت إليه قرطبة ، مما جعلها محط أنظار العلماء والمؤرخين والفقهاء ، حيث كانت منتجعاً ، وسبيلها الكريم الواسع لطلاب العلم والمعرفة من كل مكان ، قصدها عدد من علماء الشرق الإسلامي كأبي علي القالي (إسماعيل بن القاسم البغدادي) صاحب كتاب الأمالي، فمعالم الحضارة فيها واضحة عن البلدان الأوروبية المجاورة والبعيدة ، الأمر الذي دفع أذفونش (الفنسو الثالث) ملك أشتوريش وجليقية (ليون) إلى أن يعهد بتربية ابنه إلى مربين قرطبيين[٣]، ولعل موقعها الجغرافي واعتدال مناخها ، وخصوبة أرضها ، ووفرة مياهها ما جعل الأمويين يتخذونها عاصمة لملكهم، وقد وصفها السلطان يوسف بن السلطان عبدالمؤمن بن علي بقوله: " إن ملوك بني أمية حين اتخذوها حضرة مملكتهم لعلى بصيرة ، الديار المنفسحة الكبيرة ، والشوارع المتسعة، والمباني الضخمة المشيدة ، والنهر الجاري ، والهواء المعتدل ، والخارج الناصر ، المحرث العظيم ، والشعراء الكافية ، والمتوسط بين شرقي الأندلس وغربيها "[٤].

وفي تميز موقع قرطبة الجغرافي وصفات أهلها يقول ابن حزم : " وأما في قسم الأقاليم فإن قرطبة، مسقط رؤوسنا ومعقل تمائمنا، مع سُرَّ منْ رأى في أقليم واحد فلنا من الفهم والذكاء ما

١ : انظر : د . عبدالرحمن علي الحجي ـ التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة الطبعة الأولى ـ دار الاعتصام ، القاهرة ١٩٨٣ م ص ص ٣٠٤،٣٠٣ .

٢ : المقري : النفح ، المجلد : ١ ص ١٥٣ ، وفي الباب الرابع من المصدر نفسه ينسب البيتين لأبي محمد بن عطيه المحاربي.

٣ : عبدالرحمن علي الحجي ـ التاريخ الأندلسي ... مرجع سابق ص٣٠٣ .

٤ : المقري : نفح الطيب ـ المجلد الأول ص ١٥٤ .

اقتضاه إقليمنا ، وإن كانت الأنوار لا تأتينا إلا مُغربة عن مطالعها على الجزء المعمور ، وذلك عند المحسنين للأحكام التي تدل عليها الكواكب ناقص من قوى دلائلها ، فلها من ذلك على كل حال حظّ يفوق حظّ أكثر البلاد ، بارتفاع أحد النيرين بها تسعين درجة.

وذلك من أدلة التمكن في العلوم ، والنفاذ فيها عند من ذكرنا ، وقد صدق ذلك الخبر، وأبانته التجربة، فكان أهلها من التمكن في علوم القراءات والروايات، وحفظ كثير من الفقه ، والبصر بالنحو والشعر واللغة والخبر والطب والحساب والنجوم ، بمكان رحب الغناء واسع العطن ، متنائي الأقطار ، فسيح المجال "[1]، وهذه هي قرطبة بيئة ابن حزم التي ولد فيها وترعرع في ربوعها ، وبقي يحن إليها بعد مغادرته لها ، ويصف مرابعها وقصورها وبساتينها ، حتى وافاه الأجل بعيداً عنها .

ثانياً : عصره:

ولتوظيف تاريخ حياة ابن حزم ، فمن الضروري إلقاء نظرة مختصرة على العصر الذي شهد عبقرية مفكرنا مابين ٣٥٠ ــ ٤٦٠ هـ لتعرف علاقة التفاعل والتأثير المتبادل بينه وبين البيئة السياسية والفكرية ، والتي كان لها بالغ الأثر في إثارة ملكات الإبداع الفكري لديه .

(أ) : الأحوال السياسية وتشيع ابن حزم للأمويين :

يعتبر عصر الخلافة الأموية الذي ولد فيه ابن حزم أكثر هدوءاً في الداخل ، مما أتاح الفرصة أمام الحكام والأمراء ، لأن ينتهجوا سياسة خارجية نشطة ، فباعتلاء عبد الرحمن الثالث " الناصر لدين الله " العرش في ٣٠٠هـ بدأت موازين القوة بين الإمارة الأموية والعصاة من المولدين تميل لصالح الحاكم الذي استطاع استمالة ابن حفصون ، والحد من إمكاناته في استثمار الحصون

---

١ : ابن حزم : رسالة " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " تحقيق د . احسان عباس ، مرجع سابق جـ : ٢ ص ١٧٤ .

التي يحتلها ، حيث اتبع سياسة جده عبد الله[1] . المتوفى في العام نفسه الذي تولى فيه الحكم ٣٠٠ هـ ، تلك السياسة التي تمثلت في مهادنة المستقلين من أصحاب السلالات في الثغور ، والاستمرار في حرب ابن حفصون ، ثم عَدلَ من أسلوب قبول الإتاوة من أصحاب الحصون ، ولم يعد يقبل منهم إلا النزول عن حصونهم ومناطق نفوذهم ، والانتقال إلى بلاطه والانخراط في جيشه ، وقد استنفذ ذلك من الوقت قرابة السبعة عشر عاماً ، بعدها اتجه لإخضاع الثغور سعياً لتحقيق الاستقلال والسلام الذي تجسد بالفعل على ربوع الأندلس بعد أن " كان يخيم عليها تهديد الرعايا المولدين والمسيحيين "[2]، واستمر عهد عبد الرحمن الثالث " الناصر لدين الله " حتى سنة ٣٥٠ هـ وخلال هذه الفترة استطاع تحقيق وحدة الأندلس ، وزاد من نفوذها الخارجي ، وأقام العديد من المنشآت العمرانية ، وبعد وفاته بويع للخلافة ولده الحكم أبو المطرف ، وكانت مدة ولايته قصيرة جداً ، فكان متمماً لما تركه والده من قبله في تشجيع الحركة الثقافية ، وحماية الثغور ومحاربة الحكام الأسبان وقهرهم وإجبارهم على عقد معاهدات سلام معه ، فكان عهده يمثل العهد الذهبي للأندلس ، وبعد وفاة " الحكم المستنصر بالله " في ٤ صفر٣٦٦هـ ، بويع ابنه وولي عهده هشام بالخلافة وتلقب " بالمؤيد بالله " ، وكان صبياً لا يتجاوز عمره عشر سنوات ... وتمت مبايعته بقرطبة بفضل تدبير وزير أبيه محمد بن أبي عامر ، الذي قام بقتل " المغيرة " أخي الحكم المستنصر المرشح للخلافة من بعده[3]، وتولى الحاجب محمد بن أبي عامر الوصاية عليه ، وتمكن ابن أبي عامر بدهائه أن ينفرد بالسلطة ، ويسيطر على الخلافة ، فحجر عليه ، واستبد بالدولة ، واعتمد على بربر العدوة في توطيد سلطانه ، وأصبح

---

١ : جده هو الأمير عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن المتوفى في مستهل شهر ربيع الأول سنة٣٠٠ هـ . بعد أن ملك خمسا وعشرين سنة وخمسة عشر يوماً . انظر ابن الخطيب ، تحقيق وتعليق ليفي بروفنسال ــ دار الكشوف بيروت ١٩٥٦ م ص ٢٨ .

٢ : حضارة العرب في الأندلس . ليفي بروفنسال ، ترجمة دوقان قرقوط ، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت بدون تاريخ ص٢٨ .

٣ : د . السيد عبدالعزيز سالم : تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ــ دار النهضة العربية ــ بيروت ١٩٨٨م ص٣٢٣ .

سيد البلاد ، ومحا رسوم الخلافة ، و لم يبق للخليفة المؤيد من هذه الرسوم الخلافية سوى الدعـــاء على المنابر، وكتب اسمه في السكة والطرز[1] ، ولقد لخص بعض المؤرخين هذه السياسة العامريـــة تلخيصاً جميلاً بقوله : " كان المنصور ابن أبي عامر آية من آيات الله في الدهاء والمكر والسياســـة ،عدا بالمصاحفة على الصقالبة حتى قتلهم ، ثم عدا بغالب على المصافحة حتى قتلـــهم ، ثم عـــدا بجعفر من الأندلس على غالب حتى استراح منه، ثم عدا بنفسه على جعفر حتى أهلكه ، ثم انفــرد بنفسه ينادي حروف الدهر : هــــل من مبارز ؟ فلما لم يجده ، حمل على حكمه ، فانقـــاد لـــه وساعده ، واستقام له أمره منفرداً لسابقة لا يشاركه فيها غيره[2] .

وقد عرف ابن أبي عامر برجل التوسع الأموي وأشـــد الأمويين فاعلية، ففي ظـــل حكمـــه الفعلي وصلت سلطة إسبانيا المسلمة إلى قمة مجدها في العالم الغربي[3]، وبعد وفاته في ٣٩٢هـــــــ

---

١ : انظر المرجع السابق : ص ، ص ٣٢٧إلى ٣٣٤، انظر المقرى: نفح الطيب ـــ المجلد الأول ص، ص٣٧٢,٣٧٧ ، وانظر أيضاً ابن خلدون القسم الأول ـــ المجلد الرابع ص ص ٣١٨ ـــ ٣٢٠ ـــ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦٨م يذكر ابن خلـــدون في وصف حال ابن أبي عامر وكيف ترقى السـلطة " لما توفى الحكم بويـــع هشام ولقب المؤيد " بعد أن قتل ليلتئـــذ المغيرة أخو الحكم المرشح لأمره ، فحاول الفتك به محمد ابن عامر، من جعفر ابن عثمان المصحفي صاحب أبيه ، وغـــالب مولى الحكم صاحب مدينة سالم ، ومن خصيان القصر ، ورؤسائهم فائق وجودر ثم سما لابن أبي عامـــــــر أمـــلا في التغلب على هشام لمكانة في السن فمـــكر بأهل الدولة وضرب بين رجالها وقتل بعضهم ببعض وأرخـــص للجنـــد في العطـــاء وأعلى مراتب العلماء ، وقمع أهل البدع .ثم تجرد لرؤساء الدولة ما عانده وزاحمه فمال عليهم وحطهم عن مراتبهم ، وقتل بعضاً ببعض كل ذلك عن هشـــام وحظه وتوقيعه حتى استأصل بهم وفرق جموعهـــم ..ولما خلا الجو من أوليـــاء الخلافة والمرشحين للرياسة ، رجع الجند فاســـتدعى أهل العدوة من رجال زناته والبرابرة فرتب منهم جنـــداً واصطنـــع أوليـــاء ... فتغلب على هشام وحجره ، واســـتولى على الدولة وملأ الدنيا وهو في جوف بيته . وتســـمى بالحـــاجب المنصور ونفذت الكتب والمخاطبات والأوامر باسمه و لم يبق لهشام المؤيد من رسوم الخلافة أكثر من الدعاء على المنابر وجند البرابرة والمماليك ورد الغزو بنفسه إلى دار الحرث ، فغزا اثنتين وخمسين غزوة في ســـائر أيام ملكة لم ينكسرله فيها رايـة ولا فُل له جيش " .

٢ : ابن الخطيب: أعمال الأعلام ص ٧٧.

٣ : ليفي بروفنسال : حضارة العرب في الأندلس ص ١٨ .

ورث السلطة من بعده ابنه عبدالملك المظفر أبومروان الذي جرى على نهج أبيه في الغزو وحتى لم تكن تمر سنة تخلو من غزوة، فكانت أيامه أعياداً دامت مدة سبع سنين.

وكانت تسمى بالسابع تشبيهاً بـ " سابع العروس "[1]، وبقي إلى أن مات في ١٦ من صفر ٣٩٩هـ[2]. فقام بالأمر بعده أخوه عبدالرحمن الذي سمته العامة " بشنجول " صار على منهج أبيه وأخيه في الحجر على الخليفة هشام واستغلال الملك دونه ، وامتد طمعه إلى استئثاره بما بقي من رسوم الخلافة ، فطلب من هشام المؤيد أن يوليه عهده فأجابه إلى طلبه ، وكتب عهده من إنشاء أبي حفص بن برد[3]، وهدفه الحقيقي من ذلك هو نقل الخلافة من المضرية إلى اليمنية ، فكان ذلك العهد كالصادع في سلطة بني عامر ، وناقوساً أيقظ الأمويين والقرشيين الذين جمعوا أمرهم بعد سماعهم العهد ، منتهزين وجود عبدالرحمن بالغزو، فقتلوا صاحب الشرطة، وخلعوا هشام المؤيد ، وبايعوا محمد بن هشام بن عبدالجبار ولقبوه بالمهدي ، وما أن وصلت الأخبار إلى عبدالرحمن حتى هم بالعودة إلى قرطبة إلا أن جنوده انفضوا من حوله ولحقوا بقرطبة وبايعوا المهدي ، وطمعاً في ثقة المهدي حاول البربر إظهار حسن نواياهم وإخلاصهم ، فأوعزوا بعبدالرحمن وقبض بعضهم عليه، وقتلوه وحملوا رأسه إلى المهدي. وبمقتل عبدالرحمن انتهت دولة العامريين إلى الأبد ، كأن لم تكن بعد حكم دام زهاء ثلاثين سنة ، تلاها زوال خلافة الأمويين بعد عقدين من الزمان تقريباً ، حيث إن مقتل عبدالرحمن العامري واستلام المهدي الحكم كان بداية الفتن والدسائس والمؤامرات الخطيرة التي وصلت إلى درجة أن كل حاكم صار يستعين بخصومة في محاربة من يثور عليه بقصد تحطيمه واستلام منصبه[4].

---

١ : المقري : نفح الطيب . المجلد ١، ص ٤٢٣ .

٢ : أعمال الأعلام ص ٨٩ .

٣ : المقري ــ نفح الطيب:المجلد : الأول ص . ٤٢٤، وانظر ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص ٩١.

٤ : د . أحمد مختار العابدي : تاريخ المغرب والأندلس ــ مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية ص ٢٧٤ .

وبعد أن فتك المهدي بالبربر، وقَتَل هشام بن سليمان الذي بايعوه وأخاه أبابكر[1]، لجأ البربر إلى الاستعانة بنصارى الشمال بعد أن أعطوا البيعة لسليمان بن الحكم بن سليمان بن الناصر، الذي لقبوه بالمستعين، وهموا معاً لمحاربة الخليفة المهدي، فاحتلوا الثغور واتجهوا إلى قرطبة، وحاصروها إلى أن دخلوها بعد هروب المهدي إلى طليطلة في ٤٠٠هـ[2]، واستطاع المهدي بالتحالف مع النصارى من دخول قرطبة ثانية، ومطاردة المستعين الذي غادرها إلى الجزيرة الخضراء في العام نفسه، غير أن وضع قرطبة السيئ في الداخل، والتفكك الخطير بين الصقالبة أعداء البربر — بين موالٍ للعامريين، وموالٍ للأمويين — أدى إلى تسهيل مهمة المستعين في دخول قرطبة مرة أخرى، إثر تمكن واضح العامري من قتل المهدي انتقاماً منه باعتباره المشتت للعامرين والمعادي لهم، وكان دخول المستعين لقرطبة في ٤٠٣هـ بعد حصار دام أحد عشر شهراً، قاوم خلالها أهل قرطبة مقاومة شديدة. وبدخول المستعين قرطبة عادت كل قبيلة من البربر والصقالبة إلى أقطاعها، وتقلدوا البلاد الواسعة، مما أضعف من موقف المستعين وعجل بنهايته، وسقوط حكمه، حيث تمكن علي بن حمود بمساعدة خيران صاحب المرية من دخول قرطبة، والقبض على المستعين وأخيه وابنه وقتلهم جميعاً بهشام المؤيد الذي أشيع أن محمد بن سليمان (ابن المستعين) كان قد قتله غيلة دون إذن من والده إثر دخول المستعين قرطبة في المرة الأخيرة[3].

وبويع ابن حمود خليفة في ٤٠٧هـ، وتلقب بالناصر لدين الله واستمر حكمه مدة لا تقل عن السنتين، تسلم بعده الحكم القاسم بن حمود، ثم يحيى بن علي بن حمود الذي لقب بالمعتلي

---

١ : المقري نفح الطيب : المجلد :١ ، ص ٤٢٧ وفي وصف المقري للمهدي في مواجهته للبربر وقتله هشاماً بن سليمان وأخاه أبا بكر قال : (وأغرى بهم السواد الأعظم ، فثاروا بهم وأزعجوهم عن المدينة وقبض على هشام وأخيه أبي بكر وأحضرا بين يدي المهدي وضرب أعناقهما ولحق سليمان بن أخيهما " الحكم " بجنود البربر...فبايعوه ولقبوه المستعين بالله) .

٢ : انظر ابن الخطيب : أعمال الإعلام ص ١١٣ .

٣ : ابن الخطيب : المرجع السابق ص ١٢٠.

أو المستعلي . وقد استمر حكم آل حمود حتى أوائل سنة ٤١٤هـ[1]، ومع نشوب الفتن البربرية كان " قد أخرج ابن حزم من قرطبة ، إذ كان رأسَ مناصرٍ لبني أمية ، متمسكاً بحقوقهم في العرش، لطول ما اتصل رجاله بخلفائهم وأقاموا في خدمتهم "[2].

وكان ابن حزم يسعى إلى عودة الخلافة إلى عبدالرحمن الرابع ـ الملقب بالمرتضى " وسار مع جيش المرتضى لحرب بني حمود ، فانهزم الجيش في موقعه " غرناطة " في ٤٠٨ هـ ، وقتل المرتضى، وأسر ابن حزم، ثم أخلي سبيله، فلجأ إلى شباطه، وظل يدعو لعبدالرحمن الخامس الذي كان يطالب بالخلافة، وعندما اتفق أهل قرطبة على رد الأمر لبني أمية، بايعوا عبدالرحمن ابن هشام عبدالجبار في ٤١٤هـ، ولقبوه " بالمستظهر " فاستقدم ابن حزم وأقامه وزيراً له ، ولم يستمر المستظهر في الحكم غير شهرين قتل بعدهما في ٢٧ ذي القعدة ٤١٤هـ[3]، فَنُفَى ابن حزم مرة ثانية من قرطبة ، ثم جاء بعده محمد بن عبدالرحمن ، وعنه يقول ابن حزم : " وكان محمد عبدالرحمن هذا قد تلقب " بالمستكفي " ، فولي ستة عشر شهراً وأياما إلى أن خُلع ، ورجع الأمر إلى يحيى بن علي الحسَني ، وهرب المستكفي ، فلما صار بقرية يقال لها شمونت من أعمال مدينة سالم جلس ليأكل ، وكان معه عبدالرحمن بن محمد بن السليم من ولد سعيد بن المنذر القائد المشهور أيام عبدالرحمن الناصر ، فكره التمادي معه ، وأخذ شيئاً من البيش ـ نبات سام وهو كثير في ذلك البلد ، فدهن له به دجاجة ، فلما أكلها مات لوقته فقبره هنالك ، وكان المستكفي في غاية التخلف وله في ذلك أخبار يقبح ذكرها "[4]. ولما قطعت دعوة يحيى بن علي الحسني من قرطبة سنة ٤١٧ هـ ، أجمع أهل قرطبة على رد الأمر إلى بني أمية ، وكان

---

١ : انظر المقري : نفح الطيب المجلد : ١ ، ص ص ٤٣٠ ـ ٤٣٢ .

٢ : آنخل جنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية بالظاهر مقدمة الكتاب بتاريخ ١٩٥٥م القاهرة ص ٢١٤ .

٣ : إحسان عباس : الرسائل ابن حزم الأندلسي " رسالة في ذكر أوقات الأمراء وأيامهم " الملحق رقم (١) في ذكر أوقات الأمراء وأيامهم جـ : ٢ مرجع سابق ص ٢٠١ .

٤ : المرجع السابق ص ٢٠٢ .

عميدهم في ذلك الوزير أبوالحزم جهور بن محمد بن عبيدالله بن محمد بن الغمر بن يحيى بن عبدالغافر بن أبي عبيدة ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " وقد كان ذهب كل من كان ينافس في الرياسة ويخب في الفتنة بقرطبة ، فراسلهم جهور ومن معه من أهل الثغور والمتغلبين هنالك على الأمور ، وأدخلهم في هذا ما اتفقوا على تقديم أبي بكر هشام بن محمد بن عبدالملك بن عبد الرحمن الناصر، وهو أخو المرتضى .. بايعوه في شهر ربيع الأول سنة ٤١٨هـ وتلقب " بالمعتد بالله" وبقي متردداً في الثغور ثلاثة أعوام غير شهرين ، ودارت هنالك فتن كثيرة واضطراب شديد بين الرؤساء بها ، إلى أن اتفق أمرهم على أن يصير إلى قرطبة ، فصار ودخلها يوم منىً ثامن ذي الحجة سنة ٤٢٠هـ ثم غدرت به فرقة من الجند فخُلِع، وانقطعت الدعوة الأموية من يومئذ فيها ، واستولى بعد ذلك الجهور بن محمد علي قرطبة وكان من وزراء الدولة العامرية، قديم الرياسة، موصوفاً بدهاء العقل "[١]، وتولى أمرها بعده ابنه أبو الوليد محمد بن جهور ، متبعاً منهج أبيه إلى أن مات ، فغلب عليه الأمير الملقب "بالمأمون"صاحب طليطلة[٢] ثم غلب عليها صاحب إشبيلة الأمير الظافر بن عباد ، وبقي هشام بن المعتد معتقلاً ، ثم هرب ولحق بابن هود بلا ردة ، فأقام هنالك إلى أن مات سنة ٤٢٧هـ ، وانقطعت دولة بني مروان جملة ، إلا أن أهل إشبيلية ومن كان على رأيهم من أهل تلك البلاد ، لما ضيق عليهم يحيى بن علي الحسَني وخافوا أمره ، أظهروا أن هشام بن الحكم المؤيد حيٌ، وأنهم ظفروا به ، فبايعوه ، وأظهروا دعوته ، وتابعهم أكثر أهل الأندلس ، وبقي الأمر كذلك إلى حدود الخمسين وأربعمائة ، فإنهم أظهروا موت هشام المؤيد الذي ذكروا أنه وصل إليهم ، وحصل عندهم ، وبعد ذلك انقطعت الدولة الأموية من الأرض ، واندثر سلك الخلافة بالمغرب وقام الطوائف بعد انقراض الخلافة واندثارها بالمغرب[٣].

---

١ : المرجع السابق ص ٢٠٣ .

٢ : المرجع السابق ص ٢٠٤ .

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه، وانظر المقري: نفح الطيب، المجلد: ١، ص ٤٣٨.

وهكذا كانت نهـــاية الدولة الأموية ، وبداية عهد ملوك الطوائـــف ، وتلـــك صــــورة مختصرة للحياة السياســية في الأندلس ، وبالأخص قرطبة خلال عصر الخلافة الأموية في القـــرن الرابع الهجري وحتى منتصف القرن الخامـــس ، وبالتالي تلقي الضـــوء على الفترة التي عاصرهـــا ابن حزم ، فكانت في البداية تتسم بالمُلك القوي المترابط الأركـــان ، ثم حـــالات الاضطـــراب والفوضى والفتن والتدليس الذي عكر صفو حياته وهو شاب ، ثم انقسامات ودســـائس آلـــت بالدولـــة الأموية إلى دويلات متعددة في عهد ملوك الطوائف ومنهم من كان يدفع " الإتـــاوة " لطاغية النصارى أذفونش بن فرذلاند[1] ، ومن أشهر ملوك الطوائف بنوعباد (ملوك إشـــــبيلية) الذي أحرق ثانيهم (المعتضد) كتب ابن حزم ، ومنهم كذلك بنو جهور بقرطبـــة الـــذي آل ملكهم إلى المعتمد بن عباد[2] ، وكان للحياة السياسية أثرها على الحياة الاجتماعية ، فقـــد كـــان الانقسام العنصري والديني من سمات عصر الإمارة السابق على عصر الخلافة في القـــرن الرابـــع الهجري ، وهذا بدوره كان محركاً أساسياً للأحداث ، من صراع بين العرب والمولدين ، وبـــين المولدين والسلطة في الثغور ، وبحلول القرن الرابع الهجري ، واستلام عبدالرحمن الثالث الإمـــارة آلت الحركات الثورية وعلى رأسها عمر بن حفصون إلى الفشل ، مما أدى إلى خضوع المولديـــن وغيرهم لسلطة الخليفة الأموي في قرطبة ، مما أزال بذلك كل العوائق التي كانت حجر عثرة أمام اندماج العناصر السكانية ، وتكوين بناء متجانس اجتماعيا ، ونتج عن ذلك أن ازداد الشـــعور القوي والواعي بالشخصية الأندلسية ، إضافة إلى الحرص على سيادة اللغة العربية الفصحـــى في المجال الثقافي كليةً ، وانحسرت اللاتينية في نظام الكنيسة بين رجال الدين . فكـــانت توجـــهات رجال الدين وعلى وجه الخصوص رجال الكنيسة في إشبيلية ـــ نحو اقتراح ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية ليتمكن نصـــارى الأندلس من الارتـــباط بدينهم وعلى ذلك يُعلـــق " دوزي "

---

١ : المرجع السابق : ص ٢٠٤، وانظر تاريخ المغرب الأندلســـي د . أحمد مختار العبـــادي ، مؤسســـة الثقافـــة الجامعيـــة الإسكندرية ص.ص ٢٧٥,٢٧٤ وانظر أيضاً المقري : نفح الطيب ـــ المجلد الأول ص ٤٣١ وما بعدها ، وانظر ابن الخطيب : أعمال الاعلام ص ١٣٧ .

٢ : ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص ١٥٩ .

بأن أهل أسبانية هجروا اللاتينية واشتغلوا بقراءة الشعر بالعربية وآدابها حتى شكا أحد الأساقفة من انصراف قومه إلى القصص العربية، ودراسة المسائل الدينية باللغة العربية حتى أن قراءة الكتب المقدسة باللغة اللاتينية أهملت تماماً .. وقد رأى أحد قساوسة إشبيلية أن يعالج الأمر بالحكمة، فنقل أسفار الكتاب المقدس إلى اللغة العربية ليتمكن نصارى الأندلس من قراءة كُتبهم الدينية[1]. وما يجدر الإشارة إليه أن التركيبة السكانية في هذا المجتمع الأندلسي كان يغلُب عليها العنصر السكاني الإسباني في كثير من المجالات سواء الذين دخل منهم الإسلام أو غيرهم ، فمع سيادة العربية الفصحى في المجال الثقافي والديني كانت هناك اللاتينية العامية المرتبطة بالعادات والتقاليد لهذه العناصر السكانية وخاصة في الاحتفالات مثل عيد رأس السنة الميلادية ، وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين وهذا بدوره يصور مدى الانسجام والتجانس في العلاقات الاجتماعية وارتفاع التسلط ، وإباحة الحريات الدينية[2]، واحترام التقاليد لكافة العناصر المكونة لذلك المجتمع. وواضح أن الاستقرار السياسي ، والأمن الداخلي ، وخصوصاً في الفترة الممتدة من النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وحتى قبيل نهايته كان له بالغ الأثر في إحداث الوئام والتجانس في التركيبة السكانية من عرب وموالٍ ، وبربر ، ومسالمة ومولدين ومستعربين ويهود، واستطاع المجتمع الأندلسي أن يجسد حضارة تضارع حضارات شعوب عريقة ، حيث اعتنى أهله بالعلوم المختلفة فبرعوا في الزراعة ، والري ، وتمهروا في المهن اليدوية المختلفة .

وفي ذلك يقول ابن سعيد : " إن بأرض الأندلس من الخصب والنضرة وعجائب الصنائع وغرائب الدنيا ما لايوجد مجموعة غالباً في غيرها "[3]، وكانت أمور الحياة تسير كما هو مخطط لها، فالوزارة كانت في مدة بني أُمية مشتركة في جماعة يعينهم صاحب الدولة للإعانة والمشورة

---

١ : انظر رينهرت دوزي : ملوك الطوائف، ترجمة كامل الكيلاني، الطبعة الأولى مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٣م ص ص ٨ ، ٩ .

٢ : د. سيد عبد العزيز سالم : " تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس — مرجع سابق ص ١٣٠.

٣ : انظر شكيب أرسلان :الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية ، الجزء الأول دار الكتاب الإسلامي القاهرة بدون تاريخ ص . ٢٢٩ .

ويخصهم بالمجالسة ، ويختار منهم شخصاً لمكان النائب المعروف بالوزير، فيسميه الحاجب ، وكانت الكتابة على ضربين ، أعلاهما كاتب الرسائل ، والأخرى كاتب الزمام ، وكذلك القضاء في الأندلس تتعلق خطته بأمور الدين ، فالسلطان لو توجب عليه حُكم حَضَر بين يدي القاضي ، هذا وضعهم في زمان بني أمية ومن سلك مسلكهم[1]، وكانت الشرطة منضبطة ويعرف صاحبها على ألسنة العامة " بصاحب المدينة "[2] وأما الاحتساب فهي عندهم موضوعة في أهل العلم والفطنة من أجل الدقة في المراقبة .

(ب) : النهضة العلمية والفكرية في الأندلس :

عندما بدأت تظهر بوادر النهضة العلمية في الأندلس كانت قد سبقتها نهضة أدبية في بلاد المشرق العربي ، شجعت عليها واحتضنتها الخلافة العباسية في بغداد.

وذلك باستقطاب علماء ومترجمين قاموا بترجمة نفائس الكتب الأدبية والفلسفية والعلمية ، من اليونانية والفارسية والهندية وغيرها ، ثم بتدريس هذه المواد المُترجمة في مختلف المعاهد التي أنشئت في بغداد وغيرها .

وبالرغم من العداء المستحكم بين أموي الأندلس وعباسي بغداد ، فإن العهد الأموي مشى مع الركب الحضاري الذي كان قد قطع شوطاً كبيراً في مسيرته ببغداد ، والتي وصفها ابن حزم قائلاً :" وهذه بغداد حاضرة الدنيا ، ومعدن كل فضيلة ، والمحلة التي سبق أهلها إلى حمل ألوية المعارف ، والتدقيق في تعريف العلوم ، ورِقةُ الأخلاق والنباهة والذكاء وحدة الأفكار

---

١ : انظر شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية ، الجزء الأول دار الكتاب الإسلامي القاهرة بدون تاريخ ص ص . ٢٥٠ ، ٢٥١ .

٢ : المرجع السابق ص ٢٥٢ ، وانظر ابن خلدون : المقدمة "ديوان الرسائل والكتابة الطبعة الخامسة ، دار القلم بيروت ١٩٨٤م ص ٢٥١ .

ونفاد الخواطر"[1]، وظل حكام الأمويين الأوائل يتلهفون على متابعة هذه المسيرة ، ويتطلعـون إلى تقصي سيرها من المسافرين العائدين من المشرق الذين كانوا يذهبون إما للحـج أو التجـارة أو الدراسة ، وأول من أسهم في إرساء قواعد الانطلاقة العلمية في الأندلس عبدالرحمن الداخـل ، عندما بدأ في إنشاء جامع قرطبة العظيم،الذي أُنشئ للعبادة والعلم ، شأنها في ذلك شأن معظـم الجوامع التي ابتناها المسلمون في الأندلس ، حيث كان العلماء والفقهاء والأدباء يعقـدون فيـها لطلاب المعرفة حلقات تدرس فيها مختلف المواضيع .

وما إن تولى الحَكمَ الثاني الحُكم حتى بدأ يجمع نفائس الكتب ، ويعمل على استنسـاخها ، وعلى إنشاء مكتبة قرطبة ، التي أصبحت في عهده تضارع مكتبة دار الحكمة ببغداد ، كما أخـذ يشجع العلماء وطلاب العلم على انتهال المعارف ، ويغدق عليهم الأمـوال ، لحفزهـم علـى الاستزادة، والعالم عند أهل الأندلس بارع لأنه يطلب ذلك العلم بباعث مـن نفسـه ، وكـل العـلوم لها عندهم حظ واعتناء ، إلا الفلسفة والتنجيم ، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصـهم ، ولا يتظاهرون بهما خوف العامة ، فإنه كلما قيل فلاناً يقرأ الفلسفة ، أو يشـتغل بـالتنجيم ، أطلقت عليه العامة اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه ، فإن زل في شبهة رجموه بالحجـارة ، أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان ، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة ، وكـثيراً ما يـأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت[2].

ولقد أنجبت الأندلس عدداً كبيراً من الفقهاء والعلماء والفلاسفة والأدباء والشعراء والأطبـاء وغيرهم في مختلف الفنون ، وجاء في وصف ابن حيان لمن كان من العلماء على عهد بيعة هشـام

---

١ : ابن حزم : " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها "مرجع سابق ص ١٧٦ لمزيـد من التفـاصيل انظر آنخـل جنثـالث بالنثيا .." تاريخ الفكر الأندلسي" ترجمة د .حسين مؤنس مكتبة الثقافة الدينية القاهره المقدمة بتـاريخ ١٩٥٥ م ص ٣٣٠ ، وانظر أيضاً إحسان عباس " تاريـخ الأدب الأندلسي جـ : ٢ من المكتبة الأندلسية بيروت ١٩٦٠ م ص .ص ٥٥ ، ٥٨

٢ : شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية مرجع سابق ص ٢٥٤ .

بن الحكم قوله : " وكان على عهد بيعة هشام بن الحكم من الأعلام هضاب راسية وبحار في العلم زاخرة ، وأعلام ، قولهم مسموع وبرهم مشروع ، وأثرهم متبوع "[1]، وكان لهم القدر الوفير القيم من التأليف ، إذ يقول بن حزم[2]: " وألفت عندنا تآليف في غاية الحسن ، لنا خَطَر السبق في بعضها ، فمنها : كتاب الهداية لعيسى بن دينار[3] وهي أرفع كتب جمعت في معناها على مذهب مالك وابن القاسم ، وأجمعها للمعاني الفقهية على المذهب ...

وفي تفسير القرآن : كتاب أبي عبدالرحمن بقي بن مخلد ، فهو الكتاب الذي أقطع قطعاً لا أستثني فيه أنه لم يُؤلفْ في الإسلام تفسير مثله ... وفي أحكام القرآن : كتاب آمنة الحجاري وكان شافعياً بصيراً بالكلام على اختياره .

وفي اللغة : الكتاب البارع الذي ألفه إسماعيل بن القاسم يحتوي على لغة العرب ، وكتابه في المقصور والممدود والمهموز لم يؤلف مثله في بابه ، وكتاب الأفعال لمحمد بن عمر بن عبدالعزيز المعروف بابن القوطية .

وفي الشعر : كتاب عبادة بن ماء السماء في أخبار شعر الأندلس .

وفي الأخبار : تواريخ أحمد بن محمد بن موسى الرازي في أخبار ملوك الأندلس وخدمتهم وغزواتهم ونكباتهم .

---

١ : ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص ص ٥٧,٤٨ .

٢ : د. إحسان عباس : " رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " مرجع سابق ، ص ص ١٨٦،١٧٨ ملاحظة . اكتفيت بذكر بعض الأعلام ، وواحد من مؤلفاتهم ، ولمزيد من التفصيل انظر المرجع السابق الموضع نفسه.

٣ : الحميدي : الجذوة ص ٢٧٩ وابن دينار (توفي ٢١٢هـ) وكان يعجبه ترك الرأي والأخذ بالحديث ، عن د . إحسان عباس " رسائل ابن حزم " الجزء الثاني مرجع سابق ص ١٧٨ . كما يلاحظ أن ابن حزم لم يذكر أول من أنجبته النهضة الفكرية في الأندلس " ابن مسرة " القرطبي :" وقد احرقت كتبه ومصنفاته بأمر الخليفة عبدالرحمن الناصر خارج باب جامع قرطبة لأنها تتضمن إشارات غامضة ، وعبارات من منازل الملحدين ، وكان مذهبه يجمع بين التصوف والاعتزال.

وأما في الطب : فكتب الوزير يحيى بن إسحاق ، وكتب محمد بن الحسن المزحجي (أستاذ ابن حزم) وهو المعروف بابن الكتاني وكتاب التصريف لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي وقد شهدناه ، ولئن قلنا إنه لم يُؤلفْ في الطب أجمع منه ولا أحسن للقول والعمل في الطبائع لنصدقن .

وأما في الفلسفة : فإني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيوناً مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار دالةَ على تمكنه في هذه الصناعة ، وأما رسائل أستاذنا أبي عبدالله محمد بن الحسن المزحجي في ذلك فمشهورة متداولة ، وتامة الحسم ، فائقة الجودة عظيمة المنفعة، وأما علم الكلام : فهناك قوم يذهبون إلى الاعتزال ولهم فيه تأليف منهم : خليل بن إسحاق ، ويحيى بن السمينة " هذا إضافة إلى ما ألفه ابن حزم في فروع العلم المختلفة والتي سيأتي ذكرها في حينها .

وكان الخليفة الحكم المستنصر أكثر الخلفاء حباً للكتب حتى قيل : " إنه جمع من الكتب ما لا يحد ولا يوصف ، كثرة ونفاسة ، حتى قيل إنها أربعمائة ألف مجلد ، وإنهم لما نقلوها أقاموا ستة أشهر في نقلها ، وكان عالماً نبيهاً ، صافي السريرة ، سمع من قاسم بن إصبغ ، وأحمد بن دحيم ، ومحمد بن عبدالسلام الخُشَني ، وذكريا بن الخطاب ... وكان يستجلب المصنفات من الأقاليم والنواحي ، باذلاً فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت عنها خزائنه ، وكان ذا غرام بها ، قد آثر ذلك على لذات الملوك ، فاستوسع علمه ، ودق نظره ، وجمت استفادته "[١].

وكان الحكم محباً للعلماء مكرماً لهم ، فكان يبعث في استقدامهم من المشرق ، ومن بين الذين وفدوا إلى قرطبة أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي اللغوي صاحب " كتاب الأمالي " فاستقبله عند نزوله بالأندلس ، واصطحبه معه إلى قرطبة ، ... واختص أبو علي القالي بالحكم

١ : المقري : نفح الطيب المجلد : ١ ص ٣٩٥ .

المستنصر ، وباسمه طرز القالي كتاب الأمالي ، وكان الحكم يعينه على التأليف بواسع العطاء ، ويشرح صدره بالإفراط في الإكرام "[1] .

(١ ـــ ٤) شيوخه وأساتذته وتلاميذه ومؤلفاته :

أ ـــ شيوخه وأساتذته :

أجمعت الأبحاث حول " ابن حزم " على أن فهرس " شيوخه " مفقود و لم يعثر عليه بعد ، وحاول البعض جاهداً تحري أثرهم وحصر أسمائهم من ثنايا مؤلفاته المتوافرة بين أيدينا إلا أنها لم تفِ بالغرض في الإلمام بهم جميعاً وتَعُرف الفترات الزمنية التي تلقى فيها عنهم وكذلك ترتيبهم في تعليمه أو القراءة عليهم ، إلا أن المتفق عليه أن ابن حزم بعد تلقيه الدرس على يد أبي الحسين ابن علي الفاسي[2]، تلقى وسمع من الكثيرين منهم، ذكرت التراجم والمراجع أسمائهم وأفاضت في وصفهم وتصنيفهم ومنهم من ذكرهم ابن حزم في بعض مؤلفاته[3].

ومن الباحثين من قدر عددهم بنحوعشرين[4] عالماً ومفكراً بين فقيه ومُحدث وعالم كلام ومثقف، ومنطقي وطبيب، ومؤرخ.

وقد جاء في كتاب ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس" قائمة شيوخ ابن حزم تم حصر أغلبها من كتابه " المحلي " تشير إلى سبعة وثلاثين اسماً ، خمسة منهم تلقى عنهم في فترة التحصيل ، والباقين قرأ عليهم في مناسبات مختلفة على النحو التالي : ـــ

---

١ : ابن خلدون : كتاب العبر ج :٤ ص ١٤٦ ، وانظر المقري : نفح الطيب مجلد :١ ص٣٨٦.

٢: انظر نشأة ابن حزم، ص ٣١ – ٣٢ من هذا البحث.

٣ : انظر ص ٥٠ - ٥١ من هذا البحث.

٤ : إبراهيم حربية: ابن حزم والقيمة العلمية لنقده لليهودية والنصرانية، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر ١٩٨٢ م ص ص ٦٦، ٧٧.

الذين أخذ عنهم في مرحلة التحصيل :

١) ـــ **ابن الجسور** : أحمد بن محمد أحمد الأموي ولاءً ، القرطبي المتوفى ٤٠١هـ (كـــان راويةً للحديث ، وعارف بأسماء الرجال وقد قرأ عليه ابن حزم كتاب التاريخ لمحمد بـــن جريـــر الطبري) .

٢) ـــ **ابن الفرضي** : المقتول في فتنة قرطبة ٤٠٣ هـ (كان محدثاً حافظاً ـــ يرجح أن ابـــن حزم أخذ عنه دراية لا رواية).

٣) ـــ **أبو القاسم بن الجزار** : عبدالرحمن بن عبـــدالله بـــن خـــالد الهمـــداني الوهـــراني توفى٤١١هـ (وكان محدثاً وأخذ عنه ابن حزم ، الجامع الصحيح للبخاري ٤٠١ هـ بـــأحد مساجد قرطبة) .

٤) ـــ **أبوالقاسم المصري** : عبدالرحمن بن محمد بن أبي زيـــد الأزدي العتكي تـوفى ٤١٠ هـ (وكان نســـابة أديباً وعرافاً بالرجال والأخبار) .

٥) ـــ **ابن الجعفري** : أبو ســـعيد خلف مولى الحاجب جعفر القرطبي المتـــوفى ٤٢٥هـــ (كان شيخه في الأدب والحديث ، قرأ عليه معلقة طرفة بن العبد مشروحة وأخذ عنه الحديـــث وروى عنه سنن النسائي) .

أما شيوخه الذين ذكرهم في مؤلفاته من إسناده للأحاديث والآثار عنهم : ـــ

٦) ـــ **ابن وجه الجنة** : يحيى بن عبدالرحمن بن مسعود القرطبي المحدث المتـــوفى ٤٠٢ هـــ (روى عنه مسند أحمد بن حنبل ، وقطعة وكيع بن الجراح) .

٧) ـــ **أبو محمد بن بنوش** : عبدالله بن محمـــد بن ربيع التميمي القرطبي المحـــدث المتـــوفى ٤١٥هـ (روى عنه صحيح البخاري وسبق أبي داود، ومصنف حماد بن سلمه، وفقه الزهري).

٨) ــ **الطلمنكي** : أحمد بن محمد بن عبدالله القرطبي ، المحدث المقرىء المتوفى ٤٢٠ هـــــ (روى عنه مسند البزار ومصنف سعيد بن منصور) .

٩) ــ **ابن نبات** : محمد بن سعيد بن محمد الأموي القرطبي المحدث المتوفى ٤٢٩ هـــ (روى عنه بعض مصنفات أحمد بن حنبل ، والمجتبي للقاسم بن إصبغ وفقه الزهري) .

١٠) ــ **ابن الصفار** : يونس بن عبدالله بن محمد مغيث القرطبي المتوفى ٤٢٩ هـــ (كـــان قاضياً ومحدثاً وفقيهاً وراوية ، روى عنه سنن النسائي ومسند أبي بكر بن أبي شيبة ...)

١١) ــ **ابن إصبغ** : أحمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن إصبغ القرطبي المحـــدث المتـــوفى ٤٣٠هـــ (روى عنه مصنف جده : قاسم بن إصبغ أحد زعماء حركة الحديث) .

١٢) ــ **ابن نامي الرهوني** : عبدالله بن يوسف المتوفى ٤٣٥هـــ (روى عن طريقة صحيـح مسلم) .

١٣) ــ **البـــزار** : محمد بن عبدالله بن هانىء اللخمي القرطبي المحدث والمؤرخ الفقية المتـــوفى ٤١٠ هـــ .

١٤) ــ **الكاتب جعفر بن يوسف القرطبي:** المتوفى ٤٣٥هـــ (كان أديباً بارعاً في صناعـــة الكتابة) .

١٥) ــ **ابن جهور** : عبدالله بن محمد بن عبدالملك القرطبي الأديب غير معـــروف تـــاريخ وفاته.

١٦) ــ **ابن الغليظ** : محمد بن عبد الأعلى بن القاسم القرطبي عالم أديب غـــير معـــروف تاريخ وفاته .

١٧) ـ **ابن الكتاني:** محمد بن الحسن المزحجي القرطبي، الطبيـــب والفيلســوف المتــوفى ٤٢٠هـ درس عنه المنطق.

١٨) ـ **ابن الجحاف** : عبدالله بن عبدالرحمن المعافري البلنسي القاضي الفقيه المحـــدث تــوفى ٤١٧ هـ .

١٩) ـ **الأطروشــي** : حمام بن أحمد بن عبدالله القرطبي المحدث ، توفى ٤٢١ هـــ (روى عنه صحـــيح البخـــاري ، ومصنـــف أيمن ، ومصنف أبي بكـــر بن شيبة ، ومصـــنف بقـــي ابن مخلد) .

٢٠) ـ **أبو عمر** : أحمد بن إسماعيل بن دليم الحضري الجزيري وهو من جـــزيرة مريوقـــة توفى ٤٤٠هـ .

٢١) ـ **ابن قورنـــش** : محمد بن إسماعيل العذري ، قاضي سرقسطة توفى ٤٥٣هـــ (روى عنه مستدرك الحاكم الأبشيهي).

٢٢) ـ **الباجي** : عبدالله بن محمد بن علي من باجة القيروان غير معروف تاريخ وفاته .

٢٣) ـ **الباجي البراء عبدالملك** : من باجة بالأندلس ، مجهول تاريخ وفاته .

٢٤) ـ **يحيى بن خلف بن نصير الرعيني** : مجهول تاريخ وفاته .

ومن الأساتذة الذين كانوا أقراناً له ولكنه روى عنهم :

٢٥) ـ **ابن عبد البر:** يوسف بن عبدالله بن محمد النمري القرطبي توفى ٤٣٦ هـ (كـــان فقيهاً ، ومحدثاً ، وحافظـــاً ،روى مصنف أبي جعـــفر الصيقل ومسند البزار) .

٢٦) ــ **ابن الدلائي** : أحمد بن أنس العذري المري المحدث ، توفى ٤٧٨ هــ (تبادل الروايه مع ابن حزم ، وروي من طريقه : مصنف عبدالرازق والكامل لابن عدي ومسند عبد ابن حميد ، والتاريخ الأوسط للبخاري ، وموطأ ابن ذهب وسنن الدارقطني والمستدرك للحاكم)

٢٧) ــ **أبوالمطر عبدالرحمن بن سلمه الكناني القرطبي** المحدث مجهول تاريخ وفاته (روى عنه مصنف بقي بن مخلد).

٢٨) ــ **أبو الوليد هشام بن سعيد الخير بن فتحون القيس الوشقي** ، المحدث المتوفى بعد ٤٣٠ هــ (روى عنه مسند أبي داود الطيالسي مكاتبة) .

٢٩) ــ **ابن أبي صفرة** : المهلب بن أحمد بن أسيد التميمي الأسدي المري المتوفى ٤٣٦هــ (روى عنه موطأ ابن وهب)

٣٠) ــ **أبو المرجي** : الحسين بن عبدالله بن ذروان المصري مجهول تاريخ الوفاة (روى عن طريقه مكاتبة، مسند أحمد بن حنبل).

٣١) ــ **أبو سليمان داود المصري** : مجهول تاريخ الوفاة (روى عنه مكاتبة معاني الآثار للطحاوي) .

وهناك فئة غير الأندلسيين روى عنهم خلال زيارتهم للأندلس :

٣٢) ــ **الرازي الخرساني** : محمد بن الحسن بن عبدالرحمن بن عبدالوارث توفى بالأندلس ٤٥٠هــ (روي عنه كثيراً في المحلى)

٣٣) ــ **إبراهيم بن قاسم الاطرابلسي** .

٣٤) ــ **أبوالمجد الفرات بن وهبة الله** .

٣٥) ــ **أبوالبركات** : محمد بن عبدالواحد بن محمد الزبيري المكي .

٣٦) ـــ أبوالقاسم سلمة بن سعيد الأنصاري الأستيجي محدث حافظ راوية توفي بإشـــبيلية ٤٠٦هــ .

ب ــ أما عن تلاميذه فهم كثيرون نذكر منهم :

ــ أبو عبدالله الحميدي المتوفى ٤٨٨هــ صاحب "جذوة المقتبس" ، " والأماني الصادقـة " في التاريخ " والجمع بين الصحيحين " في الفقه ، حيث أخذ عن ابن حزم أكثرعلمـــه، وأكـثر عنـــه الرواية ، وكان من المعجبين بأستاذه ابن حزم فأخذ على عاتقه نشر آرائه ، وفكــره في المشرق[1]، ويظهر أن الحميدي قد تشيع للمذهب الظاهري الذي كان ينادي به أستاذه ، ولكنــه ــ فيما يقول البعض ــ لم يكن يتظاهر به[2].

ــ على بن سعيد العبدي تتلمذ عليه وعمل على نشر علمه وآرائه ببغداد .

ــ الإمام الوزير أبو محمد بن العربي قرأ عليه أكثر مصنفاته حيث قال : " صحبت الإمام أبــا محمد على بن حزم سبعة أعوام سمعت منه جميع مصنفاته حاشا المجلـــد الأخـــير مـــن كتـــاب الفصل..."[3].

ــ أبوبكر محمد بن محمد الوليد الطرطوشي صاحب " سراج الملوك " وكتاب" البــدع " قد أخذ عن ابن حزم ورحل إلى المشرق وتناظر مع الكثير من فقهاء العراق[4].

ــ محمد بن سريح المقري روى عنه بالإجازة وكان خاتمه من روى عنه[5].

---

١ : انظر محمد أبوزهره : ابن حزم .. حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي إيداع ١٩٧٨م ص ٤٧٦ وانظر سـعيد الأفغاني : ابن حزم رسالة المفاضلة بين الصحابه ص ٣١٦ .

٢ : د . زكريا إبراهيم : " ابن حزم الاندلسي " الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة بدون تاريخ ص ٥١ .

٣: ياقوت : معجم الأدباء ،المجلد :١٢ص٢٤٢، الذهبي: تذكرة الحفاظ المجلد :٢ جــ : ٣ الطبعة :١٤ ص ١١٥١.

٤ : د . زكريا ابراهيم : ابن حزم الاندلسي ، مرجع سابق ، ص ٥٣ .

٥ : ياقوت : معجم الأدباء :المجلد ١٢ ص ٢٥٢، الذهبي : تذكرة الحفاظ ــ المجلد :٢ ، جــ :٣ ص ١١٤٦.

ــ علي بن سعيد العبدري دافع عن آراء ابن حزم ببغداد .

ــ ولده أبو رافع عمل على نشر علمه بالمشرق كما روى عنه ابناه أبو أسامه يعقوب وأبو سليمان المصعب[1] .

هذا وقد انتشر القول بالظاهر في عصر الموحدين وقد عُمِمَ العمل به وعمل على نشره في شمال أفريقيا وبلاد الأندلس كلها يعقوب بن يوسف بن عبدالمؤمن بن على الذي تولى من سنة ٥٨٠ إلى من ٥٩٥ هـ[2] .

جـ ــ آثاره ومؤلفاته :

لقد أصبحت مؤلفات ابن حزم واقعاً فكرياً يبرز بإلحاح ، ويتميز بكونه لم يعالج بشكل كاف، فهو شخصية إسلامية أنتجت الكثير من المؤلفات ، ووحد في شخصه على نحو فذ الفقيه والعالم والأديب والسياسي ، كما أنها مؤلفات أَفْصَحَتْ عن قوته الإبداعية العملاقة ، وعن مثابرته على اقتحام الحقول المعرفية وكشف خباياها ، هكذا تبدوا لنا الروح " الفاوستية "[3]، مجسدة بعمق في شخصه كممثل كبير للجدل والمناظرة ، ومدافع تغمره القناعة والحماسة عن مذهبه الظاهري في المجتمع العربي الإسلامي الأندلسي الوسيط ، ورُغم ما واجهه من تعنُت وصلافة من قبل فقهاء عصره الذين وجدوا في آرائه من يهدد مكانتهم عند الأمراء والحكام ، فاعتمدوا التدليس ، ورتبوا له المكائد التي وجدت الترحيب عندهم فنكلوا به أشد التنكيل ، وأحرقوا كتبه ، وحرَّموا تداول فكره . وأمام هذا كله لم يهتز ابن حزم ــ فمن قبله حُوكِمَتْ الثقافةَ الإنسانيةَ في العصر اليوناني القديم في شخص سقراط الحكيم ــ فعند سماع سقراط نتيجة

---

١ : د.زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ص ، ص ٥٢ ، ٥٣ .

٢ : انظر في ذلك محمد أبوزهر : ابن حزم حياته وعصره ، مرجع سابق ص ، ص ٥٧٨ ــ ٥٨٢.

٣ : نسبة إلى : " فاوست " بطل مسرحية غوته المسماة باسمه . وفاوست هذا يتميز بطموحه الهائل في الإحاطة بكل شيء في العالم .

الاقتراع الثاني (بأنه مذنب وحُكِمَ عليه بالإعدام متجرعاً السم) لم يهتز وقال للقضاة : أنـــا إلى الموت ، وأنتم إلى الحياة ، أيّنا مصيره أفضل ؟ العِلْمُ عند الإله . وهاهو ابن حزم حين أَمَـرَ ابـن عباد بحرق كتبه ومؤلفاته قال :[1].

فإن يحرقوا القرطاس لا يحرقوا الذي	تضمنه القرطاس ، بل هــو في صدري
يسير معي حيــث استقلت ركائبي	وينزل إن أنــــزل ويدفــن في قــبري
دعوني مــن إحراق رق وكاغــد	وقولوا بعلم كي يرى الناس من يـدري
وإلا فعــــودا في المكاتــب بدأة	فكم دون ما تبغــــون لله من ســتر

ولقد أجمع كل من ترجم له على ثقافته الواسعة وطول باعه في العلم وجلده عليـــه ، فكـــان أنشط مفكري الإسلام عامة ، والأندلس خاصة ، وعَهَده الجميع سريع البديهة، فصيح اللســـان، بارعاً ،دقيقاً في استدعاء الألفاظ المعبرة، فقد ذكروا أن الباجي أبا الوليد سليمان شارح الموطأ أنه اجتمع به يوماً يناظره ، فقال له الباجي وهو يحاوره : أنا أعظم منك همة في طلب العلم ، لأنـك طلبته وأنت معان عليه ، تسهر بمشكاة الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل . فقال له ابن حـــزم : هذا كلام عليك لا لك ، أنكَ طلبتَ العلم رجاء حالٍ تريد تبديلها بمثل حالي ، ولكني طلبتــه لا أرجو إلا نفعه دنيا وأخرى ويصفه الحميدي قائلاً : " كان أبو محمد عالماً بعلوم الحديث وفقهـــه مُستنبَطاً للأحكام من الكتاب والسنة ، متقناً في علوم جمة ، عاملاً بعلمه زاهداً في الدنيـــا بعـــد الرياسة ... متواضعاً ذا فضائل جمة ، وتواليف كثيرة في كل ما تحقق به من العلوم... وما رأينـــا مثله فيما اجتمع له ، مع الذكاء وســـرعة الحفظ وكرم النفس ، والتدين وكان لــــه في الأدب والشعر نَفَسٌ واسع ، وباع طويل ، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه، وشـــعره كثير ، وقد جمعناه على حروف المُعْجَم "[2]. وفيه يقول صاعد : " كان ابن حـــزم أجمـــع أهـــل

---

١ : بسام ــ الذخيرة القسم الأول ــ المجلد الأول ص ١٧١ .

٢: الحميدي : جذوة المقتبس ص ٣٠٩ .

الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة، مع توسع في علم اللسان والبلاغة والشعر والسِّير والأخبار "[1]، ويصفه ابن بسام فيقول : " كان كالبحر لا تكُف غواربه ، ولا يروى شـــاربه "[2]، وقريب من هذا يقول ابن حيان : " كان أبو محمد حامل فنونٍ من حديث وفقـــه وجـــدل ونسب ، وما يتعلق بأذيال الأدب ، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطـــق والفلسفة ، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة[3]، ويقول فيه أبو حامد الغزالي : " وجـــدت في أسماءِ الله تعالى كتاباً ألفه أبو محمد بن حزم ، يدل على عظيم حفظه ، وسيلان ذهنه"[4] ، وقـــال عز الدين بن عبدالسلام : " ما رأيت في كتب الإسلام مثل المحلى لابن حزم ، والمغـــني للشـــيخ الموفق "[5]. مما حدا بالبعض إلى القول بإن ابن حزم " جاحظ الأندلس بلا منازع"[6]. أما عن مـــا ذكره صاعد بن أحمد الجياني في كتاب " أخبار الحكماء " عن مخالفة ابن حزم لأرسطو في بعـــض أصول منطقه فكان كثير الغلط[7]. فإن الذهبي يقول منصفاً له " ابن حزم من العلماء الكبار، فيـــه أدوات الاجتهاد كاملة ، تقع له المسائل المحررة والمسائل الواهية كما يقع لغيره ، وكـــل أحـــد يؤخذ من قولهِ وَيَتْرُكَ ، إلا رسول الله ﷺ[8].

أما عن أسلوب ابن حزم في مؤلفـــاته نجده يحدد منذ البداية الكيفيـــة الـــتي ســـيتناول بهـــا الموضوع، محدداً منهجة في البحث، مشيراً إلى غرضه من الكتابة فيه ، معتمداً في عرض أفكـــاره على توظيف اللغة توظيفاً يجعل الفكرة واضحة قريبة للأفهام ، بعيداً عـــن اللغـــو والإطنـــاب ،

١ : مقري : نفح الطيب ، المجلد : ٢ ص ٧٨ .

٢ : ابن بسام الذخيرة ص ١٦٧ .

٣ : ابن بسام : الذخيرة ص١٦٧ .

٤ : الذهبي : تذكرة الحفاظ : جـ :٣ص٣٤٧، وانظر ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان المجلد:٤، ص٢٠١

٥ : ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان جـ : ٤ ص ٢٠١ .

٦ : سعيد الأفغاني : " ابن حزم الأندلسي ورسالته في المفاضلة بين الصحابة " دمشق ١٩٤٨ص٤٨ .

٧ : ياقوت : معجم الأدباء : جـ :١١ ، ١٢ ص ص . ٢٣٨,٢٣٦ .

٨ : الذهبي: تذكرة الحفاظ المجلد: ٢، ص ١١٥٣-١١٥٤

وروى عنه ولده الفضل أبي رافع " أن مبلغ تواليف أبيه نحو أربعمائه مُجلدٍ تشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة"[1] والملاحظ أن ابن حزم في المؤلف الواحد يستعرض آراء وأفكـــار متنوعـــة في الفلسفة والمنطق والفقه والتاريخ والأدب واللغة والأخلاق والسياسة وغيرها ، فكتابه " الفِصَـــل " مثلاً إذا اعتبرناه مرجعاً في التاريخ النقدي للأديان والفرق والمذاهب[2]، فهذا لا يمنع أنه تضمـــن آراء فلسفية وأخلاقية وطرق معرفية إضافة إلى آراء علمية في التولد والتوالد والاستحالة والطـب، كذلك كتابه "طوق الحمامة " إلى جانب قيمته الأدبية فهو يُعْتَبَر مرجع في فلسفة الحب والتربيـة وعلم النفس ، فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لبعض مؤلفاته التي بين أيدينا : فإن تصنيف مؤلفاتـه التي هي مخطوطات سواء اعتبرت لم تكتشف أو أنها فُقدت من مجرد أسمائها أو عناوينها لأمر فيـه تسرع ومجازفة ، لذا فالتحفظ بالنسبة لتلك المؤلفات أمر يراه الباحث واجباً .

أما عن مؤلفاته التي فلتت من الإحراق ، واحتفظ له بها التاريخ فمن مضمون محتوياتها يمكـــن عرضها في التصنيف التالي : —

أولاً : في الفلسفة وعلم الكلام والأخلاق .

١ ـــ كتاب " الفِصَل في الملل والأهواء والنحل". ذكره ياقوت بعنوان " الفصل بين أهـــل الآراء والنحل " ، وذكره المقري بعنوان "الفِصَل بين أهل الأهواء والنحل " ، وطبع لأول مـــرة بالعنوان الأول في المطبعة الأدبية ١٣١٧هـــ[3]، وفيه انتقد من وجهة نظـــره الفـــرق الإســـلامية المختلفة نقداً شديداً، مهاجماً الأشعرية في مسألة صفات الله. كما تضمن انتقادات للعقائد غـــير

---

١ : ياقوت : معجم الأدباء : جـ :١١ ، ١٢ ص ص ٢٣٨، ٢٣٩.

٢ : هكذا وصف آسين بلاثيوس كتاب " الفِصَل " ولكنه أدرجه في تصنيفه ضمن مؤلفات ابن حزم في الفقه والأصول وعندمـا تناوله بالتعليق تناوله في إطار كونه مادة في التاريخ النقدي للأديان والفرق والمذاهب : انظر آنخل جنثالث بالنثيا : تـــاريخ العلم الأندلسي مرجع سابق ص ، ص ٢٢١،٢١٩

٣ : عبدالسلام محمد هارون : " جمهرة أنساب العرب " لابن حزم الاندلسي الطبعـــة : ٤ ، دار المعـــارف القـــاهرة ص ، ص ١٠،١١ .

الإسلاميه كاليهودية والنصرانية ، وترجمه آسين بلاثيوس إلىالإسبانيه وانتهى من دراسته لهذا المؤلف الضخم إلى اعتباره تاريخاً لعلم الكلام في الإسلام قائلاً عنه : " إننا لا نجد بين أيدينا وثيقة هي أغنى ولا أجدر بالثقة من كتاب " الفصل " لابن حزم تمكننا من تتبع سير تيار الثقافة الذي لم يتوقف أبداً خلال العصور الوسطى فيما يتصل بتاريخ الآراء والمذاهب ، ففي ثنايا هذا الكتاب يتجلى لنا ذلك النسيج الذهبي الذي تتألف منه الفلسفة الخالدة[1] .

٢ ــ كتاب "إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم منها مما لا يتحمل التأويل" ، ذكره الحميدي والذهبي ، في تذكرة الحفاظ " جـ :٣ ، ص٣٤٧ وطبع ضمن كتاب الفصل المجلد الأول جـ:١، ص ١١٦، جـ ٢: ص.ص١ ، ٩١[2] .

٣ ــ رسالة " النصائح المُنجية من الفضائح المخزية والقبائح المُرْدِيَة من أقوال أهل البدع والفرق الأربع المعتزلة والمُرجئَة والخوارج والشيعة "، وقد تَرْجَمَ " إسرائيل فردليدر" وفسر بإسهاب الفصل الخاص بالشيعة[3] .

وهذه الرسالة تضمنها كتاب " الفصل " المجلد الثالث ،جـ:٤ص،ص ١٧٨ ــ ٢٢٧ بعنوان " ذكر العظائم المُخرجة إلى الكفر أو إلى المُحال من أقوال أهل البدع المعتزلة " الخوارج والمرجئة والشيعة.

٤ ــ رسالة " في الجواب عن حكم القول بأن أرواح أهل الشقاء معذبة .."، ذكرها ابن حزم في الفِصَل باسم : بقاء أهل الجنة والنار أبداً المجلد : ٣ ص ٨٣ . وطبعت أيضاً ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي تحقيق د. إحسان عباس الجزء : ٣ ص ، ص ٢١٩ ــ ٢٣٠ .

---

١ : آنخل جنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي مرجع سابق ص ٢٢٨ .

٢ : انظر دائرة المعارف الإسلامية: أصدرها بالإنجليزية والفرنسية والألمانية أئمة المستشرقين في العالم، النسخة العربية، ترجمة وتعليق د. محمد ثابت الفندي، إعداد إبراهيم خورشيد، أحمد الشنشنتاوي، د. عبد الحميد يونس ج: ١ الطبعة الأولى ١٩٣٣ دار الشعب القاهرة ص ٢٥٨.

٣ : المرجع نفسه: الموضع نفسه.

٥ ـــ رسالة " الرد على الكندي الفيلسوف" ، طُبِعَتْ ضمن رسائل ابن حـــزم الأندلســـي . تحقيق د . إحسان عباس الجزء : ٤ ص ٣٦٣ ويرجح أنه ليس خالصاً لابن حزم كما أن هــــذا الكتاب لم يذكره أحد ممن ترجموا له .

٦ ـــ فصل "في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها " ، طُبِعَت ضمن رســـائل ابـــن حـــزم الاندلسي ، تحقيق د . إحســـان عباس الجزء : ١ ص ٤٤٣ .

٧ ـــ فصل " هل للموت آلام أم لا ". طبعت ضمن رسائل ابن حزم د. إحســـان عبـــاس الجزء: ٤ ص ٣٥٧

٨ ـــ رسالة " في الرد على ابن النغريلة اليهودي " . طبعت ضمن رسائل ابن حزم الأندلســـي الجزء : ٣ ص ، ص ، ٣٩ ـــ ٧٠.

٩ ـــ رسالة " في الرد على الهاتف من بعد " طبعت ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي الجزء:٣ ص ، ص ، ١١٧ ـــ ١٢٨

١٠ ـــ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية حققه د. احســـان عباس ونشر ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج: ٤ ص ، ص٩٣ ـــ ٢٥٤.

١١ ـــ رسالة " في مراتب العلوم وكيفية طلبها وتَعْلُق بعضها ببعض " يُبْرِزَ فيـــها تخطيطـــاً منهجياً إسلامياً للتربية . طبعت ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج : ٤ ص ص ٦١ ـــ ٩٢ .

١٢ ـــ رسالة " طوق الحمامة في الألفة والإلاف " . من أوائل مصنفاته ، وألفة في شـــاطبة زهاء ٤١٨هـــ وقبل وفاة خيران ٤١٩هـــ ، وكشـــف عنه " دوزي "، وترجم إلى عدة لغـات، فقد قام نيكل " A.R.NYKL " بترجمته إلى الإنجليزية ١٩٣١م ، كمـــا ترجمـــها " ســـالير " إلى الروسية ١٩٣٣[1]م. وكذلك د. الطاهر أحمد مكي دراسات أندلسية ابن حزم وكتـــاب طـــوق

---

١ : انظر : دائرة المعارف الاسلامية ، مرجع سابق ص٢٦٢.

الحمامة ط : ٤ ، ١٩٩٣ م ، وفي هذا الكتاب يبدو ابن حزم دقيق الملاحظة ، بارع الأسلوب شائق الشاعرية .. مبرزاً أفكاره النفسية بأقاصيص استمدها من تجاريبه الخاصة وتجاريب معاصريه وشواهد استقاها من شعره ، ويعطينا أيضاً صورة شائقة لناحية من نواحي الحياة في عصره[1].

١٣ ــ رسالة " التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق "، طبعت ضمن رسائل ابن حزم ج : ٣ ص ص. ١٢٩ــ١٤٠ .

١٤ ــ رسالة في " تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين "، طبع ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج: ٤ ص ص ٤٠٩ ــ ٤١٦ ، ويرى الدكتور إحسان عباس .. أنها لا تمثل رسالة مُستقلة لأنها مستخرجة من كتاب النُبذ الكافية في أصول أحكام الدين .

١٥ ــ كتاب " الأصول والفروع "، "جزآن" ، تصحيح وضبط جماعة من العلماء بإشراف الناشر ، دار الكتب العلمية بيروت ط : ١. ١٩٨٤ يعرض فيها ابن حزم لماهية الإيمان والفرق بينه وبين الإسلام ، وعذاب القبر والرؤيا والقيامة والسحر والتولد والكمون في الأشياء والرد على من قال بتناسخ الأرواح وقضايا معرفية كثيرة . وواضح أنه مختصر لكتاب " الفصل " كما ذكر ذلك الذهبي في : السير .

١٦ ــ كتاب " الأخلاق والسير في مداواة النقوس " وهو ثمرة سُنى نضوجه وخلاصة تجاربه القاسية وقد ناقش هذه الرسالة وترجمها إلى الإسبانية ميكول آسين[2].

ثانياً : الفقة والعلوم الشرعية :

١ ــ كتاب " المحلى بالآثار في شرح المحلى بالاختصار" .

---

١ : انظر : دائرة المعارف الإسلامية ، مرجع سابق ص ٢٥٦.

٢ : Las Caracteres y La Conducta:Miguel Asin Tratado de moral prctica par Aben Hazm

عن دائرة المعارف الإسلامية ــ مرجع سابق ص ٢٥٩ .

حققه وطبعه الشيخ أحمد شاكر والشيخ عبدالرحمن الجزيري وابنه محمد منير الدمشـــقي في ١١ مجلداً ، ونلمح فيه بوضوح تطبيق ابن حزم لأصول الظاهرية حيث أخذ بظاهر لفظ القـــرآن والأحاديث الصحيحة .

٢ ـــ كتاب " الإحكام في أصول الأحكام ". ويعتبر من أهم كتبة الفقهية والشـــــرعية ويتضمن آراء وبراهين قيمة في اللغة .. حققه ونشره الشيخ أحمد شاكر مطبعة السعادة ونشـــره أيضاً زكريا علي يوسف مطبعة العاصمة ـــ القاهرة بدون تاريخ .

٣ ـــ كتاب " النُبذ الكافية في أصول الفقه الظاهري" . وهو مختصـــر لكتـــاب الأحكـــام ، نشـــره وقدم له الشيخ محمد زاهد الكوثري ، وكذلك قام بتحقيقه الأستاذ محمد صبحي حسـن حلاق ط : ١ دار ابن حزم للطباعة بيروت ١٩٩٣ م.

٤ ـــ كتاب " إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ". وقد لخص ابن حزم هذا الكتاب ، وحقق هذا الملخص ونشره الأستاذ سعيد الأفغاني ـــ دمشق ١٣٧٩ هـــ ، ويمثـل صورة مختصرة للمنهج الظاهري الحزمي .

٥ ـــ رسالة " التلخيص لوجوه التخليص ". طبعت ضمن رسائل ابن حزم تحقيق د . إحسان عباس ج : ٢ ص ص ١٤١ ـــ ١٨٤ .

٦ ـــ رسالة " في الغناء الملهي ". طبعت ضمن رسائل ابن حزم تحقيق د . إحســـان عبـــاس ج:١ ص ص ٤١٧ ـــ ٤٣٩ .

٧ ـــ رساله" في الجواب عما سُئل عنه سؤال تعنيف ". طبعت ضمن رســـائل ابـــن حـــزم الأندلسي ج : ٣ ص ص٧١ ـــ ١١٦.

٨ ـــ رسالة " مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات ". عرض فيه ابن حـــزم للإجماع وشروطه والحجج فيه ، نشره القدسي ١٩٥٧ م ومعه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية .

٩ ــ كتاب " الاستقصاء ". لم يذكره أحد وقد عثر عليه الأستاذ سعيد الأفغاني في رسالة الزركشي (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة) ص٧٩طبع المكتبة الهاشمية بدمشق[١] .

١٠ ــ كتاب " نكت الإسلام" . نُشر وتُرجم إلى الإسبانية في غرناطة ١٩١١م

١١ ــ رسالة " البيان على حقيقة الإيمان ". نشرت ضمن مجموعة رسائل ابن حزم الأندلسي ١٩٥٤م وأيضاً الطبعة الثانية ١٩٨٧ م ج: ٣ ص ص ١٨٥ ــ ٢٠٣.

١٢ ــ كتاب " الناسخ والمنسوخ ". طبع بهامش تفسير الجلالين ١٣٠٨ هـ ١٣٢١ هـ القاهرة . وهناك إجماع على أنه ليس لابن حزم الأندلسي .

١٣ ــ كتاب " كشف الالتباس لما بين الظاهرية وأصحاب القياس " . ذكره ابن بسام في الذخيرة ص ١٤٣ ، وأشار إليه ابن حزم في كتابه المحلى باسم " الإعراب في كشف الالتباس " وقد عثر الباحث على مخطوط يحتوي على الجزء الثاني بدار جمعة الماجد للتراث قسم المخطوطات بالشارقة[٢]، والنسخة مصدرة باسم المالك " الحسن الخاتمة محمد إبراهيم الشهير بالبدر وعنوانها " هذا مفرد فيه الجزء الثاني من كتاب الإعراب من تأليف الشيخ الإمام الحافظ .. الوزير الشهير بأبي محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي رضى الله عنه ، وفيه فهرست يضم الجزء الأول وهذا الجزء الثاني " ويضم خمسة فصول (من الفصل الثامن وحتى الفصل الثاني عشر) وعدد صفحاته ٤٢٦ صفحة ، والصفحة الثانية مُعَنْوَنة بخط واضح " قطعة من كتاب الإعراب لابن حزم الظاهري " وفي نهاية الجزء تعليق للناسخ أنه نقل عن الأصل بخط المؤلف وتاريخ

---

١ : انظر سعيد الأفغاني : ابن حزم الأندلسي رسالة في المفاضلة بين الصحابة ط : ٢ ص ٥١ .

٢ : دار جمعة الماجد للتراث والمخطوطات PIETERSE DE VISON INTERNATIONAL LTD. الشارقة ، الإمارات العربية المتحدة . Microfilm Servce . Chester Beally, Library 3482, Ms

الأصل في الموثق يوم رابع عشر من شهر شعبان.. (غير واضح السنة) وأن تاريخ النسخ هو يوم الأحد ثامن عشر شهر جمادى الأولى سنة ٧٦١هـ .

١٤ ــ رسالة " الدرة في تحقيق الكلام فيما يلزم الإنسان اعتقاده ". وذكرت في مخطوطة " شهيد علي "[١].

١٥ ــ رسالة " في مسألة الكلب "[٢].

١٦ ــ قصيدة في " الفقه الظاهري ". طبعت ونشرت بنهاية كتاب الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل (لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفي٤٧٤هـ، أعدها مصطفى الوضيفي ومصطفى ناجي مركز إحياء التراث المغربي ــ الرباط ، ص ٣٣ .

١٧ ــ رسالة " حجة الوداع " وفيها يعرض ابن حزم تفاصيل حجة الوداع للرسول ﷺ ويبين أركانها ، حققها الأستاذ محمود حقي ، وطبعت في دار اليقظة العربية ، دمشق ١٩٥٩م .

ثالثاً : السياسة والتاريخ والأنساب :

١ ــ جوامع السيرة .. طبع في القاهرة ١٩٥٦م تحقيق د.إحسان عباس وناصر الأسد وراجعه الشيخ أحمد شاكر وأُلحق به خمس رسائل أخرى هي :

٢ ــ القراءات المشهورة في الأمصار .

---

١ : أنظر" تصدير عام " رسائل ابن حزم الأندلسي الجزء الأول ، ص ، ص ٥ ــ ٧ حيث أشار د. إحسان عباس إلى ما تضمنه مخطوط " شهيد علي " رقم ٢٧٠٤ ، ويذكر أن لها خمس عشرة رسالة عرضها بالترتيب الذي وردت عليه في المخطوط وعندما علق عليها ذكر أن هذه الرسائل قام بنشرها عدا الرسائل ٣،٧،١٠،١٢ وهذه الرسائل هي : " رسالة الدرة في تحقيق الكلام فيما يلزم الإنسان اعتقاده " ورسالة " في مسألة الكلب " ورسالة في الإمامة " ورسالة في أرواح الأشقياء " وقد أشار إلى أن هذه الرسائل سيتم نشرها في هذه السلسلة (أي ضمن رسائل ابن حزم الجزء الأول) إلا أن الرسالتين " في مسألة الكلب " و " الدرة في تحقيق الكلام .. " لم تنشر ضمن هذه السلسلة " ربما سقطت سهواً في الطباعة

٢ : المرجع السابق.

٣ ـــ أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم .

٤ ـــ أسماء الصحابة والرواة .

٥ ـــ جمل فتوح الإسلام .

٦ ـــ أسماء الخلفاء والرواة .

٧ ـــ" نقط العروس في تواريخ الخلفاء" ، يُعد مصدراً هاماً في تاريخ الخلافة الإسلامية ذكـــره ابن خلكان ، ونشره لأول مرة الأستاذ زيبولد ١٩١١م ، في مجلد الدراسات التاريخية بغرناطـــة ، ثم أعاد نشره د . شوقي ضيف في مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٥١م وطبع أيضاً ضمـــن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د.إحسان عباس جـــ : ٢ ص ص.٤١ ـــ ١١٦ .

٨ ـــ كتاب " جمهرة أنساب العرب ": ويُعد مصدراً هاماً في الأنساب دقة وإنجازاً واستيعاباً، نشره المستشرق ليفي بروفنسال ، ثم أُعيد نشره بتحقيق الأســـتاذ عبدالســـلام هـــارون بـــدار المعـــارف بالقاهرة ١٩٦٢ م .

٩ ـــ رسالة " في فضل علماء الأندلس " ذكرها المقري في نفح الطيب وحققها ونشـــرها د. إحسان عباس ضمن " كتابه تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة " ، وهي شاملة لعلمـــاء الأندلس ومؤلفاتهم .

١٠ ـــ رسالة " في أمهات الخلفاء " نشرها د. صلاح الدين المنجد في مجلة المجمـــع العلمـــي العربي بدمشق ، المجلد :٣٤ ، ١٩٥٩م ص ص ٢٩١ ـــ ٢٩٩ وفيها يذكر أسماء أمهات الخلفـــاء الراشدين والأمويين في المشرق وبعض الأمويين في المغرب وبعض الخلفاء العباسيين .

وطبعت أيضاً ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي د. إحسان عباس جـــــــ : ص ص ١١٩ ـــ ١٢٢.

١١ ـــ رسالة " في الإمامة والمفاضلة ". ذكرها ابن حزم في كتاب "الفصل" المجلـــد : ٤ ص ص ٨٧ ـــ ١٧٨ ونشرها د . إحسان عباس ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي جـــ : ٣ ،ص ، ص ٢٠٥ ـــ ٢١٦.

١٢ ـــ رسالة " في المفاضلة بين الصحابة ". ذكرها ابن حزم في كتابه " الفصل " المجلـــد: ٤ ص ١١١ ونشرها مستقلة الأستاذ سعيد الأفغاني بدمشق ١٩٤٠م .

١٣ ـــ " قصيدة ميمية " ذكرها ابن خير في فهرسته ص ٤١٧. قال حدثني بها شيخنا أبـــو الحسن شريح بن محمد المقري رحمه الله قراءة مني عليه ، عن أبي محمد بـــن حـــزم رحمـــه الله ناظمها، وأبياتها ثلاثة وسبعون بيتاً أولها :

لك الحمد يارب والشكر ثم لك ما باح بالشكر فم !

١٤ـــ " قطعة بائية " . ذكرها ابن خير في فهرسته ص ٤١٧ نظمها ابن حزم عند خروجـــه من إشبيلية أولها :

أنا الشمس في جو العلوم منيرة ولكن عيـــبي أن مطلعي الغرب

وطبعت ضمن قصائد ابن حزم تحت عنوان " مالم ينشر من شعره " وهي القصائد التي وردت في مخطوطة ديوان ابن حزم[١]. ضمن كتاب دراسات أندلسية ابن حزم وكتابه " طوق الحمامـــة " د. الطاهر أحمد مكي ص ، ص ٣٣٢ ـــ ٣٣٥ .

١٥ ـــ " جواب عن قصيدة نقفور عظيم الروم " التي وجهها إلى المطيع لله أمـــير المؤمنـــين أوردها السبكي في " طبقات الشافعية " باسم " قصيدة في الهجاء "، وقد وردت ضمن مخطوط "

١: د. الطاهر أحمد مكي " دراسات أندلسية ابن حزم وكتابه طوق الحمامة " حيث يعلق على مخطوط " ديوان ابن حزم " ومـــا جاء فيه من قصائد ص ، ص ٢٨٩ ـــ ٣٣٢ .

ديوان ابن حزم " رقم ز ١٦٣٠٢.[1] في الرد على نقفور ، وجاءت في ٥٩ بيتاً ، وخاطب بها عبدالرحمن بن بشير ، قاضي الجماعة في قرطبة ، ويكنى أبا المطرف ، ويعرف بابن الحصار .

مصنفات ابن حزم التي ماتزال مخطوطة أو مفقودة:

١ ــ كتاب الترشيد في الرد على كتاب الفريد لابن الراوندي في اعتراضاته على النبوات ذكره الذهبي في سير النبلاء .

٢ ــ رسالة في الحدود ــ ذكرها الذهبي في سير النبلاء باسم في الحد والرسم وذكره ابن حجر في " التهذيب " المجلد : ٧ ص ١٨٥.

٣ ــ كتاب " أسماء الله الحسنى" . أشار إليه الغزالي وامتدح ابن حزم عليه ، ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ مجلد ٢ ، جـ :٣، ص١١٤٧ .

٤ ــ كتاب " كشف الالتباس " لما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس ذكره ابن بسام في الذخيرة ص ١٤٣ ، والمقري في النفح المجلد ٢ ص ٧٩ وأشار إليه ابن حزم في كتابه المحلى باسم " الإعراب في كشف الالتباس " وقد عثر الباحث على الجزء الثاني من هذا الكتاب وسبقت الإشارة إليه و لم يحقق بعد .

٥ ــ كتاب "الإيصال في فهم الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام ، في الواجب والحلال والحرام والسنة والإجماع " (في أربعة وعشرين مجلداً) ذكره ياقوت في معجم الأدباء جـ : ١٢ ص ص ٢٤٣ــ٢٤٢ وقد اختصر بعض هذا الكتاب ابنه الفضل أبي رافع ليكمل بعض أجزاء المحلى ، وذكره أيضاً المقري:في النفح المجلد : ٢ ص ٧٩ ، وذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ المجلد : ٢ جـ : ٣ ص ١١٤٧، وابن بسام في الذحيرة ..

---

١ : المرجع السابق ص ٢٩١ ونص القصيدة ص ٣٣٣ .

٦ ــ كتاب " الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحها " ذكره المقري في النفح المجلد : ٢ ص ٧٩ ، والذهبي في تذكرة الحفاظ المجلد : ٢ جـ : ٣ ، ص ١١٥٢ .

٧ ــ" رسالة في الوعد والوعيد " وبيان الحق في ذلك من السنن والقرآن ، كتبها أبي الأحوص معين محمد التجيبي ، (وردت في مخطوطة " شهيد على " رقم ٢٧٠٤) وذكرها الذهبي في سير النبلاء باسم الصمادحية في الوعد والوعيد .

٨ ــ شرح " أحاديث الموطأ والكلام على مسائله " ، ذكره الذهبي في تذكره الحفاظ مجلد:٢، جـ:٣ص ١١٥٢،والمقري في النفح المجلد:٢ ص ٧٩ ، والسير : باسم الإملاء في شرح الموطأ في ألف ورقة وكذلك ذكر في مخطوطة " شهيد علي " .

٩ ــ" الصادع والرادع " على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على من قال بالتقليد ، ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ مجلد :٢ جـ : ٣ ص ١١٥٢ ، ذكره ابن بسام في الذخيرة القسم الأول المجلد:١ ص١٧٠ والمقري في النفح المجلد : ٢ ص ٧٩ ، وياقوت : في المعجم ،المجلد : ١١ ، ١٢ ص ٢٥١.

١٠ ــ " الخصال " وهو في مجلدين وأبسط الكتب الفقهية، ذكره الذهبي في السير المنشورة في مجلة المجمع العلمي العربي المجلد : ١٦جـ :١٠ دمشق ١٩٤١م ص ص . ٤٣٣ ــ ٤٣٦ .

١١ ــ " منتقى الإجماع وبيانه من جملة ما لا يعرف فيه اختلاف " ذكره المقري في النفح المجلد : ٢ ص ٧٩ ، وذكره ابن بسام في الذخيرة القسم الأول : المجلد : ١ ص ١٧١.

١٢ ــ " اليقين في نقض تمويه المعتذرين عن إبليس وسائر المشركين " ذكره الذهبي " في السير " ، وذكره ابن حزم في " الفصل " المجلد :٣، ص ١٥٠ ، والمجلد : ٥ ، ص ٤٨ في الرد

على عطاف بن دوناس باسم " اليقين في النقض على الملحدين المحتجين عن إبليس اللعين وسائر الكافرين"

١٣ ــ الرسالة " البلقاء " في الرد على محمد عبدالحق محمد الصقلي وهي في مجلد واحد ، ذكره الذهبي في السير.

١٤ ــ كتاب " من اعترض على الفصل " . ذكره الذهبي في سير النبلاء ، في مجلد .

١٥ ــ كتاب" ترتيب سؤالات عثمان الدرامي لابن معين " ذكره الذهبي في سير النبلاء المنشور في مجلة المجمع العلمي العربي المجلد : ١٦ج: ١٠ دمشق ١٩٤١م .

١٦ ــ " الإنصاف " (في الرجال) ذكره ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان المجلد : ٦ ص ٢١٧ .

١٧ ــ " التبيين " في هل عَلِمَ المصطفى أعيان المنافقين ذكره الذهبي في سير النبلاء في ثلاث مجلدات .

١٨ ــ " مهم السنن " ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون .

١٩ ــ كتاب " مختصر في علل الحديث " ذكره الذهبي في السير، في مجلد.

٢٠ ــ رسالة " في معنى الفقة الظاهري " ذكره الذهبي في السير .

٢١ ــ رسالة " في معنى الفقه والزهد " ذكره الذهبي في السير .

٢٢ ــ كتاب " الآثار التي ظاهرها التعارض ونفى التناقض " ذكره الذهبي في السير.

٢٣ ــ كتاب " الرد على من كفر من المتأولين من المسلمين "ذكره الذهبي في السير .

٢٤ ــ كتاب " قسمة الخمس " في الرد على إسماعيل القاضي ــ مجلد ذكــره الذهــبي في السير ، وجاء باسم قسمة الخمس في الرد على إسماعيل بن إسحاق ترجمة في تاريخ بغداد جــ : ٦ ص٢٨٤، الإحكام جــ: ٣، ص ١٠ .

٢٥ ــ كتاب " فيما خالف فيه أبو حنيفة ومالك والشافعي جمهرة العلماء ، وما انفرد بــه كل واحد و لم يسبق إلى مثاله "، ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ مجلــد : ٢ جــ : ٣ ، ص ١١٥٢ ، وأشار إليه ابن حزم ضمن حديثه عن الفرائض في كتابه " المحلى " .

٢٦ ــ كتاب "التصفح في الفقه" مجلد واحد ذكره الذهبي في السير.

٢٧ ــ كتاب " الفرائض " . ذكره الذهبي في السير في مجلد .

٢٨ ــ كتاب " الإملاء في قواعد اللغة ". ألف ورقه ذكره الذهبي في السير.

٢٩ ــ رسالة " في عدد ما لكل صاحب في مسند بقي " .

٣٠ ــ رسالة في " تسمية شيوخ مالك " . ذكره الذهبي في السير .

٣١ ــ كتاب " الإجماع " ومسائلة على أبواب الفقه ذكره الذهبي في سير النبلاء ، المنشــور في مجلة المجمع العربي مرجع سابق المجلد : ١٦ جــ : ١٠ ص ٤٣٣ ــ ٤٣٩ .دمشق ١٩٤١ .

٣٢ ــ " في الاعتقاد " ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ ، مجلد : ٢ ، جــ : ٣ ص ١١٤٩ وهي رسالة نقضها أبوبكر بن العربي برسالة "الغرة" .

٣٣ ــ كتاب " تارك الصلاة عمداً " ذكره الذهبي في السير باسم من ترك الصــلاة عمــداً رسائل ابن حزم الجزء : ١ ص ١٠ .

٣٤ ــ كتاب " مناسك الحج " .

٣٥ ـــ " الإمامة والخلافة في سير الخلفاء ومراتبها والندب إلى الواجب منها " ذكره المقري في النفح المجلد : ٢ ، ص ٧٩ ، واشار ابن حزم إلى كتاب باسم السياسة في " التقريب لحد المنطق " ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي جـ : ٤ ص ١٨١ مستخدماً لفظة السياسة بمعنى التدبير ، وذكره ابن عباد الرندي في الرسائل الصغرى ص ٥١ ونقل منه شيئاً في بعض أحوال النفس لذا يرجح د . إحسان عباس أن كتاب السياسة مختلف في موضوعة عن كتاب " الإمامه والخلافة " .

٣٦ ـــ " ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس " ذكره الحميدي في الجذوة ص ١٦٨ .

٣٧ ـــ كتاب " الفضائح " ذكره ياقوت في معجم البلدان عن " البربر " ويتحدث فيه ابن حزم عن فضائح ملوك البربر ومخازيهم .

٣٨ ـــ " غزوات المنصور بن أبي عامر " ذكره الذهبي في سير النبلاء .

٣٩ ـــ " فهرست شيوخ ابن حزم " ذكره ابن خير[1] ، في فهرسته ص ص ٤٢٩ .

٤٠ ـــ " مقدمة كتاب جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس " للحميدي وهي زهاء٣٤ صفحة .

٤١ ـــ " كتاب اختلاف الفقهاء الخمسة " مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وداود ذكره الذهبي في السير .

---

١ : هو أبوبكر بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الاشبيلي " فهرسة " ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة.) توفى ٥٧٥ هـ طبعت وقوبلت على أصل المخطوط في خزانة الاسكوربال بمعرفة الشيخ فرنسشكه قدارة زيدين وتلميذه خليان ربارة طرغوة، طبعة منقحة عن الأصل المطبوع في مطبعة قومش بسرقسطة ١٨٩٣م.

٤٢ ــ " مؤلفات في الظاء والضاد " ذكره الذهبي في سير النبلاء المنشـــور بمجلـة المجمـع العلـمي العربي المجلد : ١٦ ج: ١ دمشق ١٩٤١م ص ص ٤٣٣ ــ ٤٣٩ .

٤٣ ــ " الفصاحة والبلاغة "رسالة في ذلك لابن حفصون ذكره الذهبي في السـير.

٤٤ ــ " التعقيب " على الإقليلي في شرحه لديوان المتنبي ذكره الذهبي في السير ، وذكــره ابن بشكوال في الصلة جـ: ١ ص ٢٧٤ باسم " الرد على ابن الإقليلي في شعر المتنبي " .

٤٥ ــ " كتاب العظايم " ذكر في مخطوط " شهيد علي "

٤٦ ــ " كتاب العانس " في صدمات ذكر في مخطوط " شهيد علي".

٤٧ ــ " ما خالف فيه أبوحنيفة ومالك والشافعي"جمهور العلماء وما انفرد به كل واحـد ولم يسبق إلى ما قاله ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ مجلد : ٢ ، جـ : ٣ ص ١١٥٢.

٤٨ ــ " رسالة في أن القرآن ليس من نوع بلاغة الناس " ذكره ابن حزم في " الفصـــل " المجلد : ١ ص ١٠٧ .

٤٩ ــ " القراءات " ذكره ابن حزم في المحلى،المجلد:٣ص،ص ٢٥٣ ، ٣٦٦ .

٥٠ ــ مقالة " السعاده "ذكرها الذهبي في السير .

٥١ ــ "تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبي عامر " " المنصور " ذكرها الذهبي في السير .

٥٢ ــ " الاستجلاب " ذكرها الذهبي في السير " مجلد " .

٥٣ ــ كتاب " نسب البربر " ذكره الذهبي في السير " مجلد " .

٥٤ ــ الرسالة " اللازمة لأولي الأمر " ذكره الذهبي في السير .

٥٥ ــ" قصر الصلاة "، رسالة صغيرة ذكرها الذهبي في السير .

٥٦ ـــ جزء في " فضل العلم وأهله " ذكرها الذهبي في السير .

٥٧ ـــ أجوبة على" صحيح البخاري فتح الباري " مجلد : ١ ، ص ١٧ .

٥٨ ـــ" الإنصاف " في الرجال ذكره ابن حجر : لسان الميزان مجلد :٦ ، ص ٢١٧

٥٩ ـــ " الحدود " ذكره ابن حجر في التهذيب مجلد : ٧ ، ص ١٨٥ .

٦٠ ـــ " زجر الغاوي " ذكره الذهبي في السير ، جزءان .

٦١ ـــ رسالة " المعارضة " ذكره الذهبي في السير .

٦٢ ـــ " الفرائض " ذكره الذهبي في السير .

٦٣ ـــ مُسائلة " هل السواد لون أم لا " ذُكرت في " الفصل " .

٦٤ ـــ رسالة " التأكيد " ذكرها الذهبي في السير .

٦٥ ـــ " الضاد والظاء " ذكرها الذهبي في السير .

٦٦ ـــ بيان " البلاغة والفصاحة "، رسالة إلى ابن حفصون ذكرها الذهبي في " الفصل " .

٦٧ ـــ رسالة في " الطب النبوي " ذكرها الذهبي في السير .

٦٨ ـــ كتاب في " الأدوية المفردة "[١].

٦٩ ـــ " حد الطب ".

٧٠ ـــ مقالة في " شفاء الضد بالضد ".

٧١ ـــ " شرح فصول بقراط " .

---

١ : المؤلفات من ٥١ إلى ٨٢ نقلاً عن د . إحسان عباس " رسائل بن حزم الأندلسي " الجزء الأول ص ، ص ١٤ ، ١٥ .

٧٢ ـــ مقالة في " النحل " .

٧٣ ـــ مقالة في " المحاكمة بين التمر والنبيذ " .

٧٤ ـــ " بلغة الحكيم " .

٧٥ ـــ " إجازة لتلميذه شريح " .

٧٦ ـــ " إجازة للحسين بن عبدالرحيم ".

٧٧ ـــ " المرطار في اللهو والدعابة ".

٧٨ ـــ ترتيب مسند بقي بن مخلد .

٧٩ ـــ " جزء في أوهام الصحيحين " .

٨٠ ـــ كتاب تفسير :" حتى إذا استيأس الرسل " .

٨١ ـــ رسالة في آية : " فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك ".

٨٢ ـــ " مراتب الديانة " .

(١ ـــ ٥) حدة الطبع في ابن حزم وأسبابها :

لقد عُرف عن ابن حزم إلى جانب صدقه واخلاصه وتمسكه بدينه وكرمه وعفته وتفانيـــه في سبيل الحق ، كان لدوداً في خصومته ، لا يصفح ولا ينسى ثأره ، ولوعاً بالسخرية من خصومـه شديد الاعتداد بما أوتي من علم[1]، وهذا الطبع جعله عنيفاً في مناقشاته ومناظراتـــه ، جـريء في النيل من الخصم بألفاظ لاذعة ، حتى أصبحت حدة ألفاظه وشدة الكلمـــات الـتي يســتعملها

١ : أنجل جنثالث بالنثيا ـــ تاريخ الفكر الأندلسي مرجع سابق ص ٢١٦ .

مضرب المثل في بلاد الإسلام كلها "[1]، ولقد أوجز ذلك في أبلغ عبارة أبوالعباس بـــن العريـــف حيث قال : " كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين "[2] . إلا أن حدة الطبـــع فيـــه لهـــا مبرراتها، منها ما كان يعانيه من ربو في الطحال إذا اشتد عليه تولدت فيه الحمة ضجرا، وضيقـــاً وتبدل حاله وفي ذلك يقول : " لقد أصابتني علة شديدة ولدت في ربواً في الطحـــال شـــديداً ، فَوَلّدَ ذلك عليّ من الضجر ، وضيق الخُلق ، وقلة الصبر والنـــزق ، أمراً حاسبت نفسي فيـه ، إذ أنكرتُ تبدل خلقي،واشتد عجبي من مفارقتي لطبعـــي "[3]. إضافـــة إلى الظـــروف السياســـية والاجتماعية التي أحاطت به من فوضى سياسية ، وتمسك بالمالكية وإنكار لمذهبه وآرائه عـــلاوة على التشرد والنفي بعيداً عن الديار، وأكد ذلك آسين بلاثيوس بقوله : " إن ابن حزم قد عـــانى من ألوان الظلم ما أنضب معين الرقة واللين في نفسه ، وشاهد من مساءات الفوضى السياســـية التي شربت على الأندلس بجراياتها في أيامه ما نفر نفسه ، وأوذي في نفسه وكرامته بما لقي مـــن الاضطهاد ، ورأى الناس أجمعين ينكرون قدره ويتجـــهمون لـــه ويقـــاطعون مذهبـــه الديـــني ويُحَرّمُونَه"[4]، وقد عبر ابن حزم عن ذلك بقوله " أنـــت تعلـــم أن ذهـــني متقلـــب ، وبـــالي مضطـــرب، بما نحن فيه من خلو الديار ، والجلاء عن الأوطان ، وتغـــير الزمـــان ، ونكبـــات السلطان وتغير الأخوان ، وفساد الأحوال وتبدل الأيام ،وذهاب الوفر والخروج عـــن الطـــارف والتالد ... "[5]، ولقد وصف الذهبي تلك الحالة التي عاناها ابن حزم قائلاً : " لقد امتحـــن هـــذا الرجل وشدد عليه، وشرد عن وطنه وجرت عليه أمور لطول لسانه واستخفافه بالكبار ووقوعـــه في أئمة الاجتهاد "[6]، ويضاف إلى الأسباب السابقة في حدة طبعه الاتهامات التي وجهها علمـــاء

---

١ : انظر المرجع نفسه ص ٢١٥ .

٢ : ابن خلكان : وفيات الأعيان المجلد الثاني ص ٣٢٨ .

٣ : د. الطاهر أحمد مكي . رسالة مداوة النفوس . الطبعة الثانية ، دار المعارف ١٩٩٢ م ص ، ص ٢١٠ ـــ ٢١١

٤ : آنخل جنثالث بالنثيا مرجع سابق ص ٢١٦ .

٥ : ابن حزم: رسالة طوق الحمامة، ضمن رسائل ابن حزم د. إحسان عباس جـــ: ٣، ص ١٥٤.

٦ : الذهبي : تذكرة الحفاظ مجلد : ٢ ، جـــ ٣ ، ص ١١٥٤ .

المالكية إليه ، وإلى أستاذه " أبي الخيار، والجمهور من ورائهم بأنهما خطران على العقيدة ، ويفسدان تدين الشعب فاستثار صاحب المدينة في أمرهما هشاماً الثالث ، آخر خليفه أموي ، وتقرر منعهما من تدريس المذهب الظاهري ، ومن تلك اللحظة أصبح ابن حزم عالماً ثائراً ، غير مرغوب فيه ، يواجه وحيداً التخلف والتقليد والجمود وتزييف نصوص الشريعة لخدمة الأقوياء[1]، رغم ذلك بقى ابن حزم المفكر الأندلسي متحمساً لوطنه ويشيد بعلمائه ، ويخلد آثارهم وأفضالهم ، ويعدد مصنفاتهم ويمايزهم على غيرهم من أكابر العلماء في المشرق العربي فيفاخر بهم وبوطنه قائلاً :

ويا جوهر العين سحقاً فقد غَنيتُ بياقوته الأندلسي

والحقيقة أن أحداً من مؤرخي سيرته لم يطعن في نزاهته ، و لم يجرؤ على تكذيبه ، فكان ابن حزم رحمه الله لا يقطع برأي إلا بعد تمحيصه ، عدواً للكذب فالكذب عنده " أصل كل فاحشة، وجامع كل سوء وجالب لمقت الله عز وجل[2]، وفي رذيلة الكذب وأصحابها يقول " .. ما أحببت كذّابا قط ، وإني لا أسامح في إخاء كل ذي عيب وإن كان عظيماً وآكِل أمره إلى خالقه عز وجل ، وآخذ ما ظهر من أخلاقه حاشى من أعلمه يكذب ، فهو عندي ماحٍ لكل محاسنه ذلك لأن كل ذنب فهو يتوب عنه صاحبه ، حاشى الكذب فلا سبيل إلى الرجعة عنه ولا إلى كتمانه حيث كان . وما رأيت قط ولا أخبرني من رأى ، كذاباً ترك الكذب و لم يعد إليه ، ولا بدأت قط بقطعية ذي معرفة إلا أن أطّلع له على الكذب ، فحينئذ أكون أنا القاصد إلى مجانبته والمتعرض لمتاركته.."[3].

---

١ : د. الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة مرجع سابق ص ٧٥ .

٢ : ابن حزم "طوق الحمامة" ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق الدكتور إحسان عباس مرجع سابق ص ١٧٥.

٣ : المرجع السابق، ص ١٧٣.

وفاته :

وبعد حياة قضاها في نضال وكفاح أوجزها رحمه الله في أبلغ الكلمات تضمنتها الكثير من أشعاره نذكر منها :

بلغت من لذةِ الدنيا ذُرى أربي	في لذّة العيشِ والسلطان والنشَبِ
فأذهبتْ دُوَلُ الأيامِ منزلتي	وزادَ فقدى اللذات في كَرَبي
وكان مالي لهذا كلّه تبعاً	بل صار عوناً لأعدائي على طلبي
لكن رجعت وقد جَدَّ الزمانُ إلى	كَنْز من العلم والأخلاقِ والأدب
لا أختشى تضعُ الأيامُ منزلتي	مدى الزمانِ وعندي أغلبُ الطلَب
من فكرتي لي عينٌ لا تغيضُ ومن	ماضي لساني ما يمضي مضا الشُهُب
قالوا تحفَّظْ فإن الناس قد كَثُرتْ	أقوالُهُمْ وأقاويلُ العدا مِحَنُ
فقلت هل عيبُهم لي غير أنّي	لا أقول بالرأي إذ في رأيهم فَتنُ
وأنّي مولعٌ بالنصّ لستُ إلى	سواه أنحو ولا في نصره أهَن
لا أنثني نحو آراء يقال بها	في الدين بل حسبيَ القرآن والسنن

وتوفى الإمام الحافظ ابن حزم رحمه الله في قريته " منت لشم " في الثامن والعشرين من شهر شعبان سنة ٤٥٦ هـ عن اثنين وسبعين عاما[1]، تلك رؤية مختصرة لحياة ابن حزم والتطورات

---

١ : ابن العماد : شذرات الذهب المجلد : ٢ ص ٢٩٩ ، وابن حجر العسقلاني : لسان الميزان المجلد الرابع ص ١٩٨ ، والقفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٥٦ ، وابن بسام الذخيرة : ص ١٤١ .

الهامة في حياته والمحددات التي أثرت في شخصه وفكره ، فأثمرت ما فطر عليه من ثــورة علــى التقليد ، فلما اشتد وعقل نفسه واستحكم عدل عن الشافعية واجتهد لنفسه على قواعد أهــل الظاهر ، ولزم دعوة الظاهرية يؤيدها وينشرها في جُل تصانيفه معتمداً على منــهج واضــح في عرض آرائه وهذا مايتناوله الفصل القادم .

الفصل الثاني

ظاهرية ابن حزم والتفكير الفلسفي

(٢-١) تمهيد .

(٢-٢) دواعي ابن حزم لأن يكون ظاهرياً .

(٢-٣) المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين والمعرفة .

(٢-٤) المفاهيم الكبرى : اللّٰه ، النفس الإنسانية ، العالم . من المنظور الحزمي .

الفصل الثاني

ظاهرية ابن حزم والتفكير الفلسفي

(٢ ــ ١) تمهيــد:

من أبرز المجالات التي نالت القسط الأكبر من اهتمامات ابن حزم هي الدراسات الإســـلامية والتي ترجمت بحق شخصية ابن حزم الأصولي ، والفقيه المجتهد الذي تأثر تأثراً واضحاً بمدرســـة أهل الحديث ، ونهج منهجاً ظاهرياً، يقوم على أربع ركائز أساسية هي " القرآن الكريم، والســـنة النبوية ، وإجماع الصحابة ، والدليل " وفي جُل مؤلفاته غير الفقهية لم يتخلَ عن هذا المنهج الـذي يرفض الإرهاصات العقلية والتي لا تستند إلى دليل موضوعي . فما دواعي ظاهرية ابن حـــزم ؟ وهل كان يسعى من وراء ذلـــك إلى إقامة مذهب يكون له أتباعه ومريدوه الكثيرون شـــأنه في ذلك شأن المذاهب الأخرى ؟ أم أنه يهدف إلى رسم منهج فكري واضح له دعائمه وإجراءاتـــه التي تقود الباحث إلى الحقيقة سواء في مجال الفقه أو المعرفة ؟ واللافت للنظر أن الذيـــن ترجمـــوا لابن حزم لم يكن يعنيهم سوى الحديث عن تحوله من مذهب إلى آخر دون الإشارة من قريـــب أو بعيد إلى الدوافع والمبررات التي حملته إلى ذلك ! فقد أشار البعض إلى أنه بدأ مرحلة التحصيـــل في ركاب المالكية[١]. ثم تحول إلى الشافعية ، ومنها إلى القول بالظاهر، شأنه في التحـــول الأخـــير شأن داود بن علي الأصبهاني[٢]، أول من أظهر القول بظاهرية الشريعة ، وأخذ الأحكـــام مـــن

---

١ : ياقوت : معجم الأدباء ج :١٢ ص ٢٤٢،١٤١ ، ابن بشكوال:الصلة ص ٥٨٩، المنونى ص ٢٥٠ حيث يذكر أنه أخـــذ الموطأ والمدونة على ابن الجسور.

٢ : ياقوت : معجم الأدباء ج : ١٢ ص ٢٣٨ ، الذهبي : تذكرة الحفاظ عن قول أبو مروان ابن حيـــان ج : ٣ ص ١١٤٩ ، ابن بسام الذخيرة المجلد ١ ص ١٦٨ .

ظواهر النصوص ، من غير تعليل لها[1]. أما القاضي أبوبكر بن العربي فلقد ذهـــب إلى أن" ابــن حــزم نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ، ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل واستقل بنفسه "[2].

إلا أن المقطوع به أن ابن حزم منذ مطلع الشباب بدأ مرحلة التحصيل والدراسة علــى يــد فقهاء مالكيين، ولكن ما الدواعي التي جعلته يتحول عن المالكية إلى الفقه الشـــافعي ؟ ولِــمَ لم يستمر شافعياً ؟ .

(٢ ــ ٢) دواعي ابن حزم لأن يكون ظاهرياً :

أ ــ العودة بالفقه إلى مصادره الأساسية :

لقد كان أهل الأندلس ــ أول الفتح ــ على مذهب الإمام الأوزاعي[3]، إمام أهل الشام الذين كان لهم اليد الطولى في فتح الأندلس ، وظلت الأندلس على هذا المذهب حتى زمن هشام بـــن عبد الرحمن الداخل ، وفي ذلك الوقت رحل زياد بن عبد الرحمن بن زياد اللخمي المعـــروف " بشبطون " إلى الشرق ، وسمع من مالك كتابه " الموطأ " كما رحل آخرون أمثال قرعوس ابـــن العباس ، وعيسى بن دينار ، وسعيد بن أبي هند ، وغيرهم ممن رحل إلى الحج ، فلما رجعــوا إلى الأندلس، وصفوا من فضل مالك ،وسعة علمه وجلاله وقدره .

---

١ : محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية الجزء الثاني في تاريخ المذاهب الفقهية ، دار الفكر العربي ص ٣٤٧ .

٢ : الذهبي : تذكرة الحفاظ ، جــ : ٣ ، ١١٤٩ ، المقري : نفح الطيب المجلد : ٢ص ٧٨ حيث يذكر أنه كــان شـــافعياً ثم صار ظاهرياً ، ابن العماد : شـــــذرات الذهب المجلد الثاني جــ : ٣، ٤ ص ٢٩٩ حيث يذكر عن ابن خلكان قولــه : إن ابن حزم كان حافظاً، عالماً بعلوم الحديث مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة بعد أن كان شافعي المذهب فـــانتقل إلى مذهب الظاهر .

٣ : الإمام الأوزاعي : ولد سنة ٨٨ هــ في بعلبك ، درس الحديث على يد كبـــار التابعين أمثال الزهري ، وكان يوالي الدولــة الأموية بالشام ، وكان معاصراً لأبي حنيفة ومالك ، إلا أنه لا يتوسع في الرأي مثلما يفعل أبو حنيفة ، بل كان ينكره عنــد وجود " النص " أو الحديث ، ويختلف مع مالك في أنه لا يرى في عمل أهــل المدينة حجة يؤخذ بها ، انظــر في ذلـــك عبد اللــه الجبوري ــ فقه الإمام الأوزاعي ــ بغداد ١٩٧٧ م جــ : ١ ص ٦٣ .

وكان رائدهم في ذلك شبطون ، وهو أول من أدخل موطأ مالك إلى الأندلس ، وقيل إن الإمام مالكاً (سأل بعض الحجاج الأندلسيين عن سيرة ملك الأندلس ، فوصفوا له سيرة الأمير هشام بن عبد الرحمن وأثنوا له عليه، وكان مالك غير راض عن سيرة بني العباس. فقال مالك للأندلسيين : نسأل الله أن يزين حرمنا بمثل ملككم ، فوصل الخبر إلى الأمير هشام مع ما علم من جلالة مالك وورعه فحمل الناس على مذهبه[1].

وأصبح المذهب المالكي في القرن الرابع الهجري هو المذهب الرسمي للدولة ، وصار اتّباعه رمزاً للولاء للخليفة ، فكان من شروط حُكم المستنصر لقبول ولاء الأمراء المغاربة " الدخول في الجماعة واتباع السّنة والعمل بمذهب مالك بن أنس إمام أهل المدينة رضى الله عنه .."[2].
ويذكر ابن خلدون في مقدمته صورة لما كان عليه الفقه المالكي بالأندلس فيقول :" ورحل من الأندلس عبدالملك بن حبيب فأخذ عن ابن القاسم[3] وبث مذهب مالك ودون فيه كتاب " الواضحة "، ثم دون العَتْبيُّ من تلامذته كتاب العَتبيَّةِ ، ورحل من أفريقية أسد بن الفرات فكتب عن أصحاب أبي حنيفة أولاً ، ثم انتقل إلى مذهب مالك ، وكتب على ابن القاسم في سائر أبواب الفقه ، وجاء إلى القيروان بكتابه وسُمِيَ " الأسدية " نسبة إلى أسد بن الفرات ، فقرأ سحنون على أسد، ثم ارتحل إلى المشرق ، ولقي ابن القاسم وأخذ عنه وعارضه بمسائل الأسدية ، فرجع عن كثير منها ، وكتب سحنون ، مَسَائِلَها وَدَوَّنَهاَ وأثبت ما رجع عنه ، وكتب لأسد أن يأخذ بكتاب سحنون فأنف من ذلك ، فترك الناس كتابه ، واتبعوا مدونة سحنون على ما فيها من اختلاط المسائل في الأبواب ، فكانت تسمى " المدونة والمختلطة"، وعكفَ أهل القيروان على

---

١ : شكيب أرسلان : الحلل السندسية ، مرجع سابق ص ٢٥٥ ، وانظر د. حسين مؤنس ، فجر الأندلس الدار السعودية للنشر ط : ٢ ، ١٩٨٥ ص ٦٥٤ ، ٦٥٥ .

٢ : ابن حيان : المقتبس ــ تحقيق عبدالرحمن علي حجي ، نشر دار الثقافة ــ بيروت ١٩٨٣ م ص ١٧٤ .

٣ : يذكر ابن خلدون : أن أهل المغرب جميعاً مقلدون لمالك رحمه الله ، وقد كان تلاميذه افترقوا بمصروالعراق منهم القاضي إسماعيل وطبقته مثل حويزمندا ، وابن اللبان ، والقاضي ، وأبي بكر الأبهري وكان بمصر ابن القاسم وأشهب وابن عبدالحكم والحارث بن مسكين وطبقتهم ... انظر المقدمة ص ٤٤٩ ، ٤٥٠ .

هذه المدونة وأهل الأندلس على " الواضحة والعَتَبية " ثم اختصر ابن أبي يزيد المدونة والمختلطة في كتابه المسمى " بالمختصر "، ولخصه أيضاً أبوسعيد البرادعي من فقهاء القيروان في كتابه المسمى "بالتهذيب "، واعتمده المشيخة من أهل أفريقية وأخذوا به وتركوا ما سواه وكذلك اعتمد أهل الأندلس كتاب العتبية وهجروا الواضحة "[1]، وقد بلغ اعتزاز الحَكَمْ واقتناعه بهذا المذهب مبلغاً كبيراً حتى اعتبره هو وأتباعه وسيلة للنجاة ، والفوز بالآخرة ، وكلف اثنين من كبار الفقهاء الأندلسيين وبمشاورة القاضي ابن السليم وهما أبا بكر المعيطي القرشي وأبا عمربن المكوي بمهمة جمع أقوال مالك باختلاف الروايات عنه ، وذكر من رواها ، وذلك لتشجيع الدراسات المالكية وانتشارها.وأباح الحَكَم للمكلفين بهذه المهمة خزانة كتبه على ضنانته بها[2]، ويرجع هذا الاهتمام الرسمي والشعبي في الأندلس بالمذهب المالكي إضافة إلى التشابه البيئي ، واقتصار رحلة العلماء إلى الحجاز والمدينة[3]، عداوة كل من مالك رضى الله عنه[4]، وهشام ابن عبدالرحمن للعباسيين ، كما أن المذهب المالكي يحد من المغالاة في الرأي، ويسد الباب على الاختلاف، ويحول دون تسرب أية أفكار أو آراء غير سُنّية خاصة، وأن الأندلسيين يستشعرون العداء من الفقه الشيعي في مصر الفاطمية ، وكذلك اضطهاد الأدارسة في تونس الذين شجعوا الفقه الحنفي وأظهروا ولاءهم للعباسيين معتبرين الدولة الأموية في الأندلس منشقة عن الخلافة العباسية نتيجة مساندتها للفقه المالكي . إضافة إلى رغبة الأندلسيين في تحقيق وحدة دينية في الأندلس والحفاظ عليها ، وهذا ما يفسر رفض الأندلس للخروج عن المالكية ، وهكذا بلغ هذا المذهب من الانتشار والتقدير في

---

١ : ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ص ٤٥٠ .

٢ : انظر القاضي عياض : " ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك "، تحقيق د. أحمد بكير محمود دار مكتبة الحياة ــ بيروت ١٩٦٧ المجلد : ٢ ، جــ : ٤ ، ص ٦٣٤ .

٣ : ابن خلدون : المقدمة ، دار القلم ، الطبعة الخامسة بيروت ١٩٨٤ ص ٤٤٩ .

٤ : حيث تعرض الإمام مالك رضى الله عنه للضرب بالسوط على يد والي العباسيين على المدينة أثر فتواه التي تُجيز للناس تحللهم من بيعة العباسيين والانضمام "لمحمد النفس الزكية "أحد أحفاد علي ، انظر سالم يفوت " ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس مرجع سابق ص ٩٥ ، وانظر القاضي عياض : ترتيب المدارك ، المجلد : ١ جــ : ١ ص ٢٢٨ وما بعدها.

الأندلس ما لم يبلغه مذهب آخر ، وأصبح الخليفة الحكم المستنصر لا يعترف بفقيه ويسمح له بارتداء زي الفقهاء ما لم يحفظ الفقه الأساسي لدى المالكيين في المغرب وهو " المدونة "[1]. هذا الاعتزاز الرسمي والشعبي من الحكماء والعلماء بالمذهب المالكي أدى إلى إقبال كثير من الفقهاء على دراسته ، وبلغ هذا الاعتزاز أوجه على يد يحيى بن يحيى الليثي[2] صاحب المكانة العظيمة في نفس الأمير عبدالرحمن بن الحكم الذي كان " يجله بتبجيله الأدب ولا يرجع عن قوله ، ويستشيره في جميع أمره ، وفيمن يوليه ويعزله ، فلذلك كثر القضاة في مدته وألح عليه الأمير عبدالرحمن في ولايته بالقضاء ــ فأبى عليه "[3]، وعنه يقول ابن حزم : " كان مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاء ، وكان لايولي قاضياً في أقطار بلاد الأندلس إلا بمشورته واختياره ، ولا يشير إلا بأصحابه ، ومن كان على مذهبه ، والناس سراع إلى الدنيا ، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به "[4].

يستفاد من ذلك أن كل فقيه يحيد عن المذهب المالكي ويتبع غيره من المذاهب الإسلامية المعروفة لا يلقى الإجلال والتقدير الذي يلقاه فقهاء المالكية ، بل يلقى من الاضطهاد والمقاطعة من الفقهاء أمثاله ، ومن قبل الحكام أيضاً ، مما يجعله في عزلة عنهم .

وهذه الصورة تؤكد أن الأساس في الإفتاء ليس هو الرجوع مباشرة إلى الموطأ بل إلى شراح المذهب سواء في "الواضحة " أو في " المدونة " فإن لم يكن بها فإلى قول ابن القاسم في المسألة،

---

١ : ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ص ٤٥٠ .

٢ : يحيى بن يحيى الليثي : أصله من بربر مصمودة ، وكان يروي الموطأ بقرطبة بشبطون ، كما سمع عن يحيى بن معز القبسي الأندلسي ، ثم رحل إلى المشرق ، وتوجه إلى الحجاز فسمع من مالك بن أنس ، وأعجب به مالك وسماه عاقل الأندلس، ولما عاد إلى قرطبة انتهت إليه الرئاسة والقضاء ، انظر د.السيد عبدالعزيز سالم : تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٨م ص ٢٣٢، وانظر القاضي عياض : ترتيب المدارك المجلد : ١ ، جـ : ٢ ص ٥٣٧ ، ٥٣٨ .

٣ : القاضي عياض : ترتيب المدارك المجلد : ١ ، جـ : ٢ ص ٥٣٧ .

٤ : المقري : نفح الطيب ، المجلد : ٢ ، ص ٢١٧ .

وان لم يكن فإلى قول أصحاب المذهب على ما بينهم من تفاوت في الرواية والترتيب ، والإفتاء بهذا المعنى تقليد لفتاوى سابقة أي إقامة القياس على نتيجة قياس سابق .

لقد أصبح لفقهاء المالكية اليد القوية في السلطة إذ قام بعضهم بتدبير مؤامرة لخلع الحكم بن هشام في ١٨٩هـ وعلى رأسهم يحيى بن يحيى الليثي وعيسى بن دينار بسبب عدم رغبتهم للبذخ والإسراف والهيبة التي أصبح الحَكَم ميالاً إليها[١]، وكذلك كان بعضهم وراء الفتنة التي عرفت باسم " واقعة الربض" في ٢٠٢ هـ فعلاوة على ما اتصف به الحكم من إسراف وطغيان[٢]، استشعر الفقهاء أن سياسة الحكم تهدف إلى الحد من نفوذهم فقاموا بإثارة العامة ضده من خلال الخطب في المنابر ، محذرين من انهيار الدولة والدين على يديه . وهذه الإثارة كان لها الصدى الواسع لدى البربر والمولدين لما يكنونه من حقد على الأمويين .

ب ــ موقف الأمراء من الفقهاء التقليديين وظهور حركة أهل الحديث :

لقد انتهت هذه الفتنة بمهادنة الحكم للفقهاء إدراكاً منه بمدى نفوذهم . وأصبح التقرب من الفقهاء والابتعاد عن مواجهتهم، وفي ذات الآن العمل على الحد من نفوذهم بوساطة تشجيع حركات التجديد في الفقه ــ وأصبح ذلك منهجاً للأمراء بعد الحَكَم ، يضاف إلى ذلك أن تطلع الأندلسيين إلى مواكبة التحضر دون الخروج عن قواعد الشريعة كان سبباً في ظهورحركة التجديد، المتمثلة في تدريس علوم جديدة منها علوم الحديث وخاصة في عهد الأمير محمد بن عبدالرحمن الثاني الذي كان أكثر ميلاً للتجديد ، فأمر بتدريس علوم الحديث ، و لم يقصر الأمر على المدونة أو على الواضحة[٣]، وعنه يقول ابن حزم : "وكان محبّاً للعلوم ، مؤثراً لأهل الحديث،

---

١ : د . سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ــ مرجع سابق ص ١٠٣ .

٢ : الحميدي : الجذوة ، ص ١٠ .

٣ : ابن عذارى المراكشي " البيان المغرب في أخبار المغرب " تحقيق ومراجعة ج .س. كولان وإ . بروفنسال بيروت ١٩٨٣ م، ط: ٣ جـ : ٢ ، ص ٧٦ .

عارفاً حسن السيرة "[1]. وأصبح المفهوم الجديد للإفتاء في عهده هو رجوع الفقيه إلى الموطأ وإلى الأثر وإلى أقوال الصحابة والتابعين أي استنباط الأحكام من أصولها، لا التقوقع في أقوال شيوخ المذهب وتبليغها نيابة عنهم، ومن ثم فإن الرجوع إلى الأصول في الإفتاء هو دليل رفض حركة أهل الحديث للتواكل والتقاعس الذي تفشى بين الفقهاء آنذاك، ودعوة صريحة للاجتهاد المتمثل في رد الاعتبار للأصول إلى جانب الفروع ، ومن أهم أعلام هذه الفترة بقي بن مُخَلَد فكان له الباع الكبير في حركة التجديد ، و لم يَسْلَم من نقمة الفقهاء التقليديين لولا تدخل الأمير محمد بن عبدالرحمن وتأمينه[2]. وعن موقف الفقهاء التقليديين من بقي بن مُخَلَد يقول ابن حزم: "ولما دخل الأندلس أبوعبدالرحمن بقي بن مُخَلَد بكتاب " مُصنف " . أبي بكر شيبة ، وقُرىء عليه ، أنكر جماعة من أهل الرأي ما فيه من الخلاف واستشنعوه ، وبسطوا العامة عليه ، ومنعوه من قراءته ، إلى أن اتصل ذلك بالأمير محمد ، فاستحضره [٦أ][3] وإياهم واستحضر الكتاب كُلّه ، وجعل يتصفحه جزءاً جزءاً إلى أن أتى على آخره ، وقد ظنوا أنه يوافقهم في الإنكار عليه ، ثم قال لخازن الكُتب لا تستغني خزائننا عنه، فانظر في نسخةٍ لنا ، ثم قال لبقي بن مُخلد: انشر علمك، وارو ماعندك من الحديث، واجلس للناس حتى ينتفعوا بك، ونَهاهم أن يتعرضوا له"[4].

ويذكر الحميدي أن بقي بن مخلد " رحل إلى المشرق فروى عن الأئمة وأعلام السنة ، منهم الإمام أبي عبدالله أحمد بن حنبل وجماعة أعلام يزيدون على المائتين وكتب في المصنفات الكبار ورجع إلى الأندلس فملأها علماً جماً"[5]، وعن مصنفاته يقول ابن حزم : " فمن مصنفات أبي عبدالرحمن بقي بن مُخَلَد كتابه في " تفسير القرآن " فهو الكتاب الذي أقطع قطعاً لا أستثني

---

١ : الحميدي : الجذوة ، ص ١١ولمزيد من التفاصيل انظر الصفحات ١٧٧ ، ١٧٨ من المصدر نفسه .

٢ : انظر ابن عذاري المراكشي : البيان المغرب مرجع سابق جـ : ٢ ص ١٠٩ ، ١١٠ .

٣ : المقصود بـ [٦ أ] مدة ستة أيام .

٤ : الحميدي : جذوة المقتبس ص ١١ ، وانظر بن عذاري المراكشي ـــ البيان المغرب ، مرجع سابق ج:٢ ص ١٠٩ ، ١١٠ .

٥ : المرجع السابق، ص ١٧٧.

فيه أنه لم يؤلف في الإسلام مثله وصارت تواليف هذا الإمام الفاضل قواعد في الإسلام لا نظيرلها وكان مميزاً لا يقلد أحداً "[1].

ولقد حدث هذا الموقف ذاته مع الفقيه محمد بن عبدالسلام الخشني المتوفى ٢٨٦هـ وتدخل الأمير لحمايته ووقف بجانبه، ومن مؤسسي مدرسة الحديث أيضاً أبو عبدالله بن محمد بن وضاح الذي عُرِفَ بمحدث قرطبة ، وقاسم بن محمد بن قاسم بن محمد بن سيار مولى هشام بن عبدالملك ، ويقول عنه ابن حزم : " ولقاسم بن محمد هذا تحقيقٌ بمذهب الشافعي ، وتواليف فيه على مخالفيه ، منها : كتاب " الإيضاح في الرد على المقلدين " ويعرف بصاحب الوثائق وهو أشهر به "[2]. ويذكر الحميدي في الجذوة : محمد بن حارث الخشني من أهل العلم والفضل فقيه محدث روى عنه ابن وضاح ونحوه ، جمع كتاباً في " أخبار القضاة بالأندلس "، وكتاباً آخر في " أخبار الفقهاء والمحدثين "وكتاباً في" الاتفاق والاختلاف لمالك بن أنس وأصحابه[3] "ومن تلامذة بقي " قاسم بن اصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصح ابن عطاء البياني[4]، من أئمة الحديث سمع من محمد بن وضاح ، ومحمد عبدالسلام الخشني ، ورحل فسمع من إسماعيل بن اسحاق القاضي ، وأبي إسماعيل محمد بن محمد الترمذي ، صنف في السُنن ، وفي أحكام القرآن وله كتاب في فضائل قريش ، وكتاب في " غرائب حديث مالك بن أنس "مما ليس في الموطأ[5]، وقد انضم لمدرسة الحديث كثيرون كابن فطيس المتوفى سنة ٤٠١هـ ومسعود بن سليمان أستاذ ابن حزم[6] ، ومن أكبر فقهاء مدرسة الحديث المنذر بن سعيد البلوطي المتوفى سنة ٣٥٥ هـ دَرَسَ

---

١ : المرجع السابق، ص ١٧٧، ١٧٨.

٢ : المرجع السابق، ص ٥٣.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ : المرجع السابق، ٣٣٠، ٣٣١.

٥ : ابن حزم رسالة في فضل أهل الأندلس وذكر رجالها " ضمن رسائل ابن حزم " د.إحسان عباس مرجع سابق جـ : ٢ ص ١٧٩ .

٦ : بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي مرجع سابق ص ٣٩٥ .

بالأندلس والحجاز ومصر، وكان مذهبه في الفقه مذهب النظار والاحتجاج وتـــرك التقليـــد ، وكان عالماً باختلاف العلماء ، يميل إلى رأي داود بن علي خلف العباسي ويحتج له[1]، وعنه يقــول ابن حزم : " كان داودي المذهـــب ، قوياً على الانتصار له "[2]، وله العديد من المصنفات ذكـــر منها ابن حزم " كتاب الإبانة عن حقائق أصول الديانة "[3]، وقد عينه الخليفة عبدالرحمن النـــاصر قاضياً ، وجعله خطيباً لجامع الزهراء ، وقد أتاحت له هذه المكانة من دعم القـــول بالظـــاهر[4]، وهذا بدوره يؤكد أن حركة أهل الحديث ما كان لها أن تزدهر لولا تشجيع أمراء وخلفاء بـــني أمية لها ، في مواجهة التيار الفقهي التقليدي للتقليص من نفوذه، ولكن في إطار ســـنّي متشـــدد يرفض أي تيارات لا سُنية ، والوقوف بالمرصاد للآراء الكلامية وعلى الخصوص مذهـــب ابـــن مسرة القرطبي ذات الجذور الاعتزالية ، حيث نجد الخليفة الناصر حمايةً منه للسنة وإنكاراً للبدعة، كلف صاحب قرطبة بتتبع آثار كل من يقول بمذهب ابن مســـرة، والتنقـــير عنـــهم، والقـــص لآثارهم، وطلب الدلائل عليهم والإيقاع بمن صح لديه أنه منهم[5] .

كما أصدر الناصر في ذلك كتاباً أنفذه إلى أقاليم مُلكة بشأن هؤلاء المبتدعة معتمـــداً علـــى آيات قرآنية للتأكيد على ضرورة عدم التفرق واجتناب ما يؤدي إلى الاختلاف ويقصد بذلـــك الجدل في الدين وما قال به ابن مسرة مثل القول بخلق القرآن ، وفناء أهل الجنة والنار وغير ذلك، والذي يقول عنه بن حزم " ومحمد بن عبدالله بن مسرة في طريقه التي سلك فيها .. لا نرضـــى مذهبه "[6]، وهذا بدوره يترجم موقف ابن حزم من الأصول الباطنية التي تقـــوم عليـــها دولـــة

---

١ : ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ م ، القسم الثاني ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

٢ : ابن حزم رسالة في فضل أهل الأندلس وذكر رجالها "ضمن رسائل ابن حزم " د.إحسان عباس مرجع سابق جـــ : ٢ ص ١٧٩ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٤ : ابن حيان : المقتبس مرجع سابق ، ص ٣٠ .

٥ : المرجع السابق : ص ٢٦ ، ٢٩ .

٦ : ابن حزم : " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق جـــ : ٢ ص ١٨٨ .

الفاطميين خصوم الأمويين ، إضافة إلى رفض الجدال والتأويل للنصوص القرآنية ، والخروج بها عن إطارها الصحيح فيؤدي إلى تفريق الأمة وإضعافها والبعد بها عن ما شَرّعَهُ الله عز وجل لعباده ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " وأما ترك الأخذ بالتأويل ، فلا يخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما : إما تأويل يشهد بصحته القرآن أو سنَّة صحيحة أو إجماع ، فبه نقول إذا وجدناه ، وإما تأويل دعوى لا يشهد بصحته نص قرآن ولا إجماع ، فهذا الذي ننكره وندفعه ونبرأ إلى الله تعالى منه "[1]، وبالتالي فإن علم الكلام في الأندلس يختلف عن نظيره في المشرق برأي ابن حزم إذ يقول : وأما علم الكلام فإن بلادنا لم تتجاذب فيها الخصوم ولا اختلفت فيها النحِل ."[2]، وقد عبر عن ذلك بقي بن مخلد بعد أن ناظر خليل بن عبدالملك بن كليب المعروف : بخليل الفَضْلة فقال له : ما تقول في القرآن ؟ فَلَجْلج و لم يقل شيئاً وكأنه ذهب إلى أنه مخلوق .. فقال له بقي: " والله لولا حالتك،لأشرت بسفك دمك ، ولكن قم فلا أراك في مجلسي بعد هذا الوقت"[3]، وعليه فالهدف الأساسي لأصحاب مدرسة الحديث هو إحياء للمذهب المالكي والعودة به إلى صفائه ، وهذا بدوره عودة للنصوص والأحاديث النبوية وهو الذي حمل لواءه ابن حزم ، وجاهد من أجله، وأكد عليه ، وتشدد باللفظ في جرأة لكل من رام في نفسه أن يوظف النص أو السّنة لأغراضه الدنيوية ، وقد جاءت كتبه الفقهية وخاصة كتاب " الأحكام " مليئة بردود على هؤلاء الفقهاء الذين يظهر من حديثه عنهم أنهم وقفوا عند حد المدونة والمستخرجة فقد سُئِل عبدالله بن إبراهيم الأصيلي : كيف صفة الفقيه عندكم بالأندلس ؟ فقال : يقرأ المدونة وربما المستخرجة، فإذا حفظ أفتى ، فقال سائله وهو شرقي : أجمعت الأمة على أن من هذه صفته لا يحل له أن يفتي[4]، ويؤكد ابن حزم ذلك في رواية له قائلاً : حدثني أبو مروان

١: ابن حزم : رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين فيهما سؤال تعنيف " ضمن رسائل ابن حزم تحقيق د . إحسان عباس جـ : ٣ ، ص ٨٠ .

٢: ابن حزم : " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " ضمن رسائل ابن حزم د. إحسان عباس جـ : ٢ ص ١٨٦ .

٣ : ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس ، مرجع سابق القسم : ١ ص ١٣٩ .

٤ : د. إحسان عباس: تعليق على رسائل ابن حزم الأندلسي ج: ٣، ص ٢١.

عبدالملك بن أحمد المرواني قال : سمعت أحمد بن عبد الملك الأشبيلي المعروف بابن المكوي ونحن مقبلون من جنازة من الربض بعدوة نهر قرطبة وقد سأله سائل فقال له : ما المقدار الذي إذا بلغه المرء حل له أن يفتي ؟ فقال له : إذا عرف موضع المسألة في الكتاب الذي يقرأ حل له أن يفتي"[1]، وتلك دلائل على حمية ابن حزم في موقفه منهم وخاصة تمسكهم بكتب المسائل وتعصبهم لها عن تقليد أعمى قد يصل بهم إلى حد التقديس متناسين أن من فعل ذلك " فقد خالف القرآن والإجماع المتقدم من الصحابة والتابعين وهو الإجماع الصحيح "[2]، ولم تقتصر ثورة ابن حزم على فقهاء المالكية التقليديين وحدهم بل امتدت إلى فقهاء المذاهب الأخرى الذين وقفوا أيضاً عند حد أقوال شيوخهم فإذ به يتهمهم بقوله : " وأما أهل بلدنا فليسوا ممن يعتني بطلب دليل مسائلهم ، فيعرضون كلام الله تعالى وكلام الرسول ﷺ على قول صاحبهم وهو مخلوق مذنب يخطىء ويصيب "[3]. والواضح أن نقمة ابن حزم على هؤلاء الفقهاء ترجع إلى ضعفهم في علم الحديث ، ومن ثم عدم قدرتهم على التمييز بين صحيح الحديث من ضعيفه ، عاجزين عن القيام بأمر الجرح والتعديل ، وتصحيح النقل إجمالاً ، وقد حال هذا التقليد بين أولئك الفقهاء وبين الارتفاع إلى مستوى الأحداث لأنهم كانوا يقفون عند رأي صاحبهم لا يتجاوزونه ، فقد حدث في أيام الفتنة البربرية أن كان الناس في فزع من هجوم البربر عليهم بقرطبة فسألوا فقهاءهم الجمع بين المغرب والعشاء لئلا يتعرض لهم متلصصة البربر في المنعطفات والدروب المظلمة فما استطاعوا أن يفتوهم بذلك جموداً عند حد التقليد[4].

يستفاد مما سبق أن توجهات ابن حزم بالرجوع إلى النص القرآني والأحاديث النبوية الشريفة لها جذورها التي امتدت إلى مدرسة أهل الحديث منذ نشأتها في الأندلس ، وتبلورت

---

١ : ابن حزم: "الأحكام" ج: ٥، ص ١٢٩.

٢ : ابن حزم: "رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين فيهما سؤال تعنيف" ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق ج: ٣، ص ٧٧.

٣ : ابن حزم: "الأحكام" ج ٦، ص ١١٧، ١١٨.

٤ : د. إحسان عباس: تعليق رسائل ابن حزم الأندلسي : ص ٢٢.

لديه من خلال الاحتكاك بشيوخ هذه المدرسة سواء بالدرس أو بالقراءة أو الرواية عنهم ، فكان رحمه الله بما توفر عليه من ملكات الفكر والإبداع والفصاحة ، الأقدر على مواجهة فقهاء المالكية المقلدين، منتصراً بذلك للاجتهاد النقدي ، معلنها ثورة عليهم لا ثورة على المالكية لأن العودة إلى النصوص والأحاديث النبوية هي عودة بالمالكية إلى مصادرها الأولى إذ يقول ابن حزم : " اعلموا رحمكم الله أن من اتبع ماصح برواية الثقات مسنداً إلى رسول الله ﷺ فقد اتبع السّنة يقيناً ،ولزم الجماعة وهم الصحابة رضى الله عنهم وللتابعين لهم بإحسان ، ومن أتى بعدهم من الأئمة ، وأن من اتبع أحداً دون رسول الله ﷺ فلم يتبع السنة ، ولا الجماعة وأنه كاذب في ادعائه السّنة والجماعة فنحن معشر المتبعين للحديث المعتمدين عليه ـ أهل السّنة والجماعة حقاً ـ بالبرهان الضروري ، وأننا أهل الإجماع كذلك والحمد لله رب العالمين[1]، وفي ذلك دليل واضح على أثر حركة أهل الحديث في توجهات ابن حزم ، ففي تعليقه على علم الكلام يقول : " ولنا على مذهبنا الذي تخيرناه من مذاهب أصحاب الحديث "[2].

وهذا يؤكد بدوره أن القول بالظاهر الذي تخيره ابن حزم إنما هو امتداد لتيار حركة أهل الحديث التي حملت على عاتقها إخراج الفقه المالكي" التقليدي " من دوامة المدونات والمختصرات منذ ولاية الأمير محمد بن عبدالرحمن المتوفى ٢٧٣هـ[3]، وحتى ولاية الحكم المستنصر الذي توفى سنة ٣٦٦ هـ[4]، ولكن اعتلاء المنصور بن أبي عامر غير الشرعي للحكم ، وتوريثه له في أبنائه من بعده جعله لا يتورع في اختلاق الأفانين والأساليب في الحصول على الشرعية وذلك بإرضاء العامة ، والتظاهر بمحاربة الأفكار التي عرفت مرتعها الخصيب في العهد السابق عليه كعلم الكلام والفلك وسائر العلوم التي شجعتها حركة أهل الحديث[5]، وكان

---

١ : ابن حزم: "الأحكام" ج: ٤، ص ٤٩٤.

٢ : ابن حزم: "رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها" ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق ج: ٢، ص ١٨٦.

٣ : الحميدي: الجذوة ص ١١.

٤ : المرجع السابق، ص ١٦.

٥ : سالم يفوت: ابن حزم الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، مرجع سابق ص ١١٠.

حريصاً في ألا يقوم بعمل إلا بمشاورتهم ، لكنه في الوقت نفسه كان يخلق الضغائن والأحقاد بينهم كي يفرقهم ويشتتهم[1]، وكان غرضه من ذلك هو الرجوع بالفقه ثانية إلىمرحلة التقليد، وحصر مهمة الفقيه في إصدار للفتاوى المطلوبة في خدمة السلطة ، ويظهر ذلك بوضوح في العطايا الضخمة التي كان يقدمها ابن أبي عامر لفقهاء عاديين مقابل ما يصنعونه أو يكتبونه خدمة لأغراضه أما المتمسكون بدينهم العارفون بالله ورسوله رفضوا مثل هذه الوسائل الوضيعه ويذكر منهم ابن حزم : " تمام بن غالب المعروف بابن التياني أبي غالب المرسي حيث وجه اليه الأمير أبا الجيش مُجاهد بن عبدالله العامري ألف دينار أندلسية على أن يزيد في ترجمة هذا الكتاب (أي كتابه المشهور باسم " تنقيح العين ") " ومما ألفه تمام بن غالب لأبي الجيش مجاهد " فرد الدنانير .. وقال : والله لو بذلت الدنيا على ذلك ما فعلت ولا استجزت الكذب"[2]

هذا الوضع المتردي الذي يسعى إلى استغلال الفقه لأغراض سياسية ، وانحراف بعض الفقهاء في هذا المضمار أدى إلى الدعوة إلى نصرة الحديث ، والعودة إلى الاجتهاد ، والثورة على التقليد أي العودة إلى النص القرآني والسنة النبوية إلى جانب الاجتهاد العقلي القائم على البراهين المستندة إلى أوائل العقل وشاهدة الحس ، وهذه هي ظاهرية ابن حزم التي تعطي الأولوية للنقل ثم العقل فيما لو لم يوجد نص أو حديث موثوق به أو إجماع متفق عليه (أي دليل قائم عليها جميعاً).

وإلى جانب تلك المحددات الفقهية والسياسية هناك أخرى تمثلت في مواقف اليهود والنصارى المنتمين للمجتمع الأندلسي الذين لم يدخروا وسعا فى النيل من المسلمين عن طريق تشكيكهم فى عقيدهم بوساطة الجدل والمناظرات.

جـ ـ الجدل مع أهل الديانات والعقائد الأخرى :

---

١ : القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج: ٤، ص ١٠٤، ٢٣٨، ج: ٣، ص ١١٣، ٣٢٥، ٣٧٢.

٢ : الحميدي: الجذوة ص ١٨٣.

علاوة على التركيبة المجتمعية المتناقضة[1] . فإن أهل البلاد المفتوحة في الأندلس كان لهم ثقافات وعقائد مختلفة ومن ثم كان لزاماً على المسلمين الفاتحين والقادمين بعدهم أن يتفاعلوا مع تلك الثقافات حتى يتمكنوا من الدعوة إلى الإسلام والذود عنه ضد المتهجمين عليه من اليهود والنصارى ، خاصة وأن أهل البلاد المفتوحة وجدوا أن قوة المسلمين ليست في قوتهم المادية فقط بقدر ما هي في شدة تمسكهم بدينهم ، وخُيل لهؤلاء أنه من الممكن النيل من المسلمين في عقيدتهم من خلال تشكيكهم فيها ، فاختلقوا الرويات والأكاذيب على الله عز وجل ورسوله الكريم ﷺ، وكُتب التاريخ تؤكد ذلك في المشرق[2]، أما في المغرب فإن مؤلفات ابن حزم تؤكد ذلك وخاصة موسوعته في التاريخ المقارن للأديان وفلسفة العقيدة وهو كتاب " الفصل في الملل والأهواء والنحل" "وكذلك رسالته في الرد على ابن النغريلة والتي تكشف عن أن ألْسِنَة أهل الكفر والشرك ما كان لها أن تتطاول على الدين الإسلامي لولا انشغال الحكام بأمور دنياهم وإعمار قصورهم ففي مستهل رسالته هذه يقول : " اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم ، وبعمارة قصور يتركوها عما قريب عن عمارة شريعتهم.. وبجمع أموال ربما كانت سبباً إلى انقراض أعمارهم وعوناً لأعدائهم عليهم .. حتى استشرفت لذلك أهل القلة والذمة ، وانطلقت ألْسِنَة أهل الكفر والشرك بما لو حقّقَ النظر أرباب الدنيا لاهتّموا بذلك ضِعْفَ همِّنا ، لأهم مشاركون لنا فيما يلزم الجميع من الامتعاض للديانة الزهراء والحمية للملة الغراء .. "[3]، وهذا النص يزيح النقاب عن مسؤولية الحكام وخاصة في عهد ما بعد الفتنة البربرية حيث انشغال الأمراء بأمور الدنيا والسياسة وتركيز اهتمامهم الأكبر في إثارة الفتن بين الفقهاء وبينهم وبين الأمراء ، وأتاحوا الفرصة لبعض اليهود أن يشاركوهم في تصريف شئون الدولة وهؤلاء لا يُحْسِنونَ شيئاً. ولا آتاهم الله شيئاً من أسباب القوة وإنما

---

١ : انظر ص ٤٣ - ٤٤ من هذا البحث.

٢ : القاضي عياض: ترتيب المدارك ج: ٣، ص ١١٣ حيث مناظرة محمد بن سحنون لأحد اليهود بمصر.

٣ : ابن حزم : رسالة في الرد على ابن النغريلة ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي مرجع سابق : جـ : ٣ ص ٤١ .

شأنهم الغش والتخابث والسرقة، على التطاول والخضوع ، مع شدة العداوة لله تعالى ورسـوله ﷺ[1] ، ومن هؤلاء إسماعيل بن النغريلة المتوفى ٤٥٩ هـ[2] ، وهو غريب عـن الأندلـس وعـن غرناطة درس التلمود على يد الكاهن حنول ، ودرس الأدب العربي وغيره حتى أصبـح يتقـن الكتابة المنمقة بالعربية ، وتوصلت به الأحوال إلى أن أصبح كاتباً عند أبي العباس وزير حبـوس وكاتبه الأعلى ، فلما توفي أبو العباس خلفه ابنه على الكتابة ، وكان صغير السـن فـأصبحت شؤون الديوان في يد إسماعيل ، وأصبح له من التَمْكُن والسلطان الواسع الذي مكن لليـهود في كثير من الشؤون الإدارية والمالية لأنه كان يختار الموظفين منهم فاكتسبوا الجاه وتطـاولوا علـى المسلمين[3] .

وكان على ابن حزم أن يواجه هؤلاء المتطاولين على الدين ويرد عليهم حججهم الهاوية وهذا بدوره كان قد تطلب منه الاطلاع على كُتبهم حتى يكون على دراية بمـا يوردونـه مـن آراء وافتراءات إضافة إلى استيعابه الكافي لأصول عقيدته الإسلامية فكانت له معهم مناظرات كثـيرة وعنها قال ابن حيان : ولهذا الشيخ أبي محمد مع اليهود ـ لعنهم الله ـ ومع غيرهم مـن أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام ، مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة[4]، فنراه في المرية يجلـس في دكان إسماعيل بن يونس الطبيب الاسرائيلي الذي كان مشهوراً بالفراسة وقد جعل وكده منـذ البدء إثبات التحريف والتناقض والتبديل على التوراة ولذلك درسها دراسة مستأنية[5]، وكـان ابن حزم قد التقى بابن يوسف الكاتب المعروف بابن النغريلة ووصفـه بأنـه أعلـم اليـهود وأجدلهم[6]، في سنة ٤٠٤ هـ وهو اللقاء الذي سأله عن بعض النصوص التوراتية ، منها ما تعلـق

---

١ : ابن حزم : رسالة في الرد على ابن النغريلة ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي جـ : ٣ ، ص ٤٢ .

٢ : ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة جـ : ١ ص ٤٤٧، ٤٤٨.

٣ : ابن الخطيب : الإحاطة في اخبار غرناطة جـ :١ ص ٤٤٧ .

٤ : ابن بسام : الزخيرة في محاسن أهل الجزيرة المجلد : ١ ، جـ : ١ ص ١٦٣ ، ١٧٠ .

٥ : د. إحسان عباس : تعليق على رسالة في الرد على ابن النغريلة "ضمن رسائل ابن حزم جـ: ٣ص١٧.

٦ : ابن حزم : الفصل ، المجلد: ١، ص ١٣٥ وما بعدها ص ١٣٥ وما بعدها .

بقول التوراة في يهوذا ونسله ، ومنها ما تعلق عن قول إبراهيم في سارة أخته، وكشف عما فيها من أخطاء وتحريف[1] .

ويرجح د. إحسان عباس أن يوسف قد تطاول على القرآن الكريم نتيجة شعوره بشموخ نفسه في ارتقائه إلى خطة الوزارة زهاء ٤٥٠ هـ وأن ابن حزم لم يظفر برسالة ابن النغريلة وإنما ظفر برد عليها بين سنتي ٤٥٣ ـ ٤٥٥ هـ[2]، وكان لشيوع رد ابن حزم عليها ورد عالم آخر قبله أثره في تحريك مشاعر الناس ضده ، وما الصيحة التحريضية التي أطلقها أبو إسحاق الألبيري[3]، ليست إلا تتويجاً لذلك التفاعل الذي كان يتحرك في المشاعر.

يستفاد مما سبق أن ظاهرية ابن حزم في حقيقتها ثورة فكرية لتصحيح منهج الفقه وتخليصه من النزعات الوصولية النفعية التي غَلَبت عليه في عصر الطوائف والعودة به إلى مساره الصحيح وتنبيه العامة والخاصة إلى أن صلاح الدنيا ليس إلا في التمسك بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة، إضافة إلى مواجهة المتهجمين على الدين من اليهود والنصارى ولا يتسنى ذلك للفقيه إلا بالرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله بالأسانيد الصحاح .

وهذا هو الهدف الحقيقي لثورة الفكر الحزمي للنصح بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبالتقية لمّا عجز عن ذلك ، مع الرفض والإنكار على مُنْ يُعِين أولئك الظلمة أو يمتدح لهم أفعالهم .

---

١ : انظر الفصل : المجلد : ١ ، ص ١٥٢ ـ ١٥٣ .

٢ : انظر تعليق د.إحسان عباس على رسالة الرد على ابن النغريلة ، ضمن رسائل ابن حزم جـ:٣، ص ١٩.

٣ : انظر قصيدة الشيخ أبي إسحاق الألبيري التي يحرض فيها صنهاجة على التخلص من اليهود والوزير اليهودي والتي كان لها بالغ الأثر في زيادة الغليان الشعبي ، انظر مقدمة رسائل ابن حزم الأندلسي ، د. إحسان عباس ، جـ : ٣ ، ص ١٥ .

(٢ــ ٣) المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين والمعرفة :

أ) المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين :

وبإجماع العلماء فإن أول من أظهر القول بالظاهر هو داود الأصبهاني وفيه يقول الخطيب البغدادي: " إنه أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولاً ، واضطر إليه فعلاً وسماه دليلاً "[1] أما عن قلة الرواية عنه فيرجع ذلك إلى أمرين :

أولهما : إنكاره للقياس وبذلك خالف جمهور الفقهاء حتى أئمة السُنة مثل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.

وثانيهما : تصريحه بأن القرآن محدث ، ولقد حمل لواء القول بالظاهر والدعوة إليه في المشرق أبوبكر محمد ابن داوود فنشرها ودعا الناس إليها وكان يجذبهم نحوها إعلاؤهم لمقام السُنة في وقت كثرت فيه الآراء الفقهية والتعريفات المذهبية فانتشر القول بالظاهر في بلاد المشرق في القرنين الثالث والرابع حتى قال صاحب أكثر التقاسيم " إنه كان رابع مذهب في القول الرابع في الشرق وكان الثلاثة التي هو رابعهم مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك، فكأنه كان في الشرق أكثر انتشاراً واتباعاً من مذهب إمام السُنة أحمد بن حنبل في القرن الرابع الهجري[2]، ولكن بمجيء القاضي ابن أبي يعلى المتوفى ٤٥٨هـ جعل للمذهب الحنبلي مكانته في القرن الخامس الهجري فخبا ضوء القول بالظاهر .

أما عن دخول المذهب الظاهري أو الفقه الظاهري إلى الأندلس فكان على يد طائفة من علماء قرطبة الذين سافروا إلى بلاد الشرق ينتهلون من علمها ومنهم من التقى بالإمام أحمد ومنهم من التقى بداود بن خلف وغيره ومن أبرز هولاء بقي بن مخلد والذي كان ابن حزم

---

١ : محمد أبوزهره : ابن حزم حياته وعصره ــ آراؤه ومنهجه ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٤ م، ص٢٩١ .

٢ : المرجع السابق : ص ٢٩٥ .

معجباً به أشد الإعجاب يشيد به وبمؤلفاته فعاد إلى المغرب ومعه نور الشـــرق والغـــرب، عـــاد ومعـــه السُنة النبوية، فصارت الأندلس من بعده دار حديث و لم يعد مذهب مالك رضى الله عنه هو المذهب الوحيد إذ كان بقي ابن مخلد حاملاً معه أيضاً فقه الإمـــام الشافعي ، كمـــا كـــان مجتهداً ، وله اختيارات كثيرة ، ومنهم ابن وضاح وهو الإمام الحافظ أبو عبـــدالله محمـــد بـــن وضاح، وكان معاصراً لبقي بن مخلد ورحل إلى الشـــرق وعاد حاملاً للحديث وكان له تلاميذه كما كان لبقى أيضاً وأدت عنايته بالحديث إلى أنه عُدَّ محدث قرطبة إلا أن إشادة ابن حزم لبقـــي ابن مخلد كانت أكثر[1].

وكذلك تلميذهما قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف عمل على توطئة علم الحديث والآثـــار بأرض الأندلس فمهد بذلك للفقه الظاهري ، ويروى أنه لما قدم من العراق في ٢٨٦ هـــ وجـــد أبا داود صاحب السُنن قد مات ، فعمل مصنفات في السُنن على منهج كتـــاب داود وخَـــرّجَ الحديث من روايته عن شيوخه ، ثم اختصر كتابه وسماه المجتني.

وفيه من الحديث المسند تسعون وأربعمائة ألفِ حديث في سبعة مُجلدات[2]، وهؤلاء الثلاثـــة وتلاميذهم مهدوا لوجود الفقه الظاهري بالأندلس بنشرهم أحاديث رسول الله ﷺ ونشر الفقـــه المقارن.

وبعدهم ظهر من علماء الأندلس من اختار القول بالظاهر ليكون له منهجاً قاضي الجماعـــة بالأندلس وخطيبها منذر بن سعيد البلوطي المتوفى في ٣٥٥ هـــ.

وقد اطلع ابن حزم على أخباره والتقى بابنه سعيد بن منذر الذي توفي ٤٠٣ هـــ ، وكذلـــك أيضاً استاذ ابن حزم مسعود بن سليمان بن مُفلت أبي الخيار المتوفى في ٤٢٦ هـــ الذي تلقـــى عنه أصول هذا الفقه والمتمثلة فيما يلي :

---

١ : انظر ص ٤٩، ٥٠ من هذا البحث .

٢ : محمد أبو زهرة مرجع سابق ص ٢٩٩ .

أولاً : الكتاب العزيز:

اتباعاً لقوله تعالى :

﴿اتَّبِعواْ مَآ أُنزِل إِلَيكُم من رَّبكُم وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونه أَولِيَآءَ قِليلاً ماتَذَكَّرونَ﴾.

[الأعراف: ٣]

وقوله تعالى :

﴿وَإِذاَ قيلَ لَهُمُ اتَّبِعُواْ مَآ أنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَل نَتَّبِعُ مَآ أَلفَينَا عَلَيه أبآءنا أَوَلو كَـــان آبـــاؤهم لا يَعقِلُونَ شَيئاً وَلاَ يَهتَدُنَ﴾.

[البقرة: ١٧٠]

وقوله تعالى :

﴿فَبَشِـــّر عبَادِ الَّذِينَ يَستَمِعُونَ القَولَ فَيَتَّبِعُونَ أَحسَنَهُ ، أُولَئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللّهُ وَأُولَئِك هُم أُولُواْ الألباب ﴾.

[الزمر: ١٧ – ١٨]

ثانياً : السُنة النبوية :

لقوله تعالى :

﴿فَإِن تَنَازَعتُم فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّه والرَّسُول إِن كُنتُم تُؤمِنُونَ بِاللّهِ وَاليَوم الآخِرِ﴾.

[النساء: ٥٩] .

ففي هذه الآيات يأمرنا سبحانه ألا نتبع إلا ما أنزله إلينا فلا نتبع الأولياء.

ثالثاً : الإجماع المتيقن:

يرى ابن حزم أنه لا يمكن أن يجمــع الصحابة على أمر ليس له مستند من كتــــاب الله ، أو سـُنة نبيه الكريم ، وهم الذين تلقوا شرع الله من فم الرسول الأمين ﷺ .

وهذا يعني أن ابن حزم يُحَرِم التقليد وينهى عنه في أية ناحية من نواحي الدين إذ يقـــول : " التقليد حرام ، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان "[1]، معتمداً على ما تقدم مـــن آيات قرآنية ، مؤكداً على أنه قد صح عن الصحابة إجماعهم رضي الله عنهم على منع التقليـــد فيقول : " وقد صح إجماع الصحابة رضى الله عنهم أولهم عن آخرهم وإجماع جميـــع التــابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من أن يقصِدَ منهم أحدٌ إلى قول إنسان منـــهم ، أو ممـــن قبلهم . فيأخُذَه كلَّه "[2]، وهو بذلك ينكر التمذهُب بمذهبٍ مُعينٍ باعتبار أن الصحابة والتــابعين قد أجمعوا على أنه لا يجوز لإنسان أن يأخذ على عالم كل أقواله ويقلدها ويتبعه فيما وصل إليـــه فيقول " فليعلم من أخذ بجميع قول أبي حنيفة، أو جميع قول مالك ، أو جميع قول الشـــافعي ، أوجميع قول أحمد بن حنبل رضى الله عنهم ممن يتـــمكن من النظر ، ولم يترك مـــن اتبعـــه إلى غـــيره أنه قد خالف إجماع الأمه كلها عن آخرها واتبع غير سبيل المؤمنين[3].

رابعاً : الدليل أو البرهان العقلي:

ويقصد به الدليل المستمد من المصادر الثلاثة السابقة الذى لا يحتمل إلا وجها واحدا ، وابـــن حزم في ذلك يؤكد أن من يمتلك القدرة على الاجتهاد (أي أهل النظر والإدراك) لا يصـــح أن يقلدوا إماماً في كل ما يقوله من غير ترجيح بدليل على دليله ، ويرى أن من قلد دون دليل فقـــد

---

١ : ابن حزم : النبذ في أصول الفقه الظاهري ، تحقيق وتعليق محمد صبحي حسن حلاق ، دار ابن حزم بيروت ١٩٩٣ م ط: ١ ، ص ١١٤ .

٢ : ابن حزم : النبذ ـــ مرجع سابق ص ١١٦ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

خالف الأئمة الأربعة في أقوالهم لانهم رضي الله عنهم دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم عن غير معرفة أدلتهم إذ يقول : " وأيضاً فإن هؤلاء الأفاضل قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم ، فقد خالفهم من قلدهم[1] .

ويحدد ابن حزم هذه الأصول بقوله " الأصول التي لا يُعرف شيء من الشارع إلا منها أربعة وهي نص القرآن ، ونص كلام رسول الله ﷺ الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام ، ونقلهُ الثقات ، أو التواتر وإجماع جميع علماء الأئمة ، ودليل منها لا يحتمل إلا وجهاً واحداً"[2] ، والقرآن هو مصدر هذه المصادر لأنه المعجزة الكبرى التي ثبتت بها الرسالة المُحَمَّدية ، وثبت بهذه الرسالة أنه من عند الله . وفي القرآن بيان أن السُنة حجة يجب الأخذ بها واتباعها ، وهو الذي أثبت حجية الإجماع وأن ماثبت أنه دليل بهذه العناصر الثلاثة يكون حجة أيضاً وهذه الأصول الأربعة ترجع إلى النص ، ثم المعنى المأخوذ من النص المتفق عليه لذا يقول ابن حزم : " لا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أبداً إلا من هذه الوجوه الأربعة ، وكلها راجعة إلى النص ، والنص معلوم ومفهوم معناه بالفعل على التدريج الذي ذكرناه[3] .

ويذهب ابن حزم إلى أن " العامي والعالم في ذلك سواء ، وعلى كل أخذ حظّه الذي يقدر عليه من الاجتهاد "[4]، وإن ذكروا قول الله تعالى :

﴿فَاسْألوا أَهْلَ الذِكْرِ ﴾ [سورة الأنبياء: الآية: ٧]، قيل لهم: ليس أهل الذكر واحداً بعينه، فالكذب على الله عز وجل لا يجوز ، وإنما نسأل أهل الذكر ليخبرونا بما عندهم من أوامر الله تعالى الوارده على لسان رسوله ﷺ "لا عن شرع يشرعونه لنا "[5]، ويطرح ابن حزم السؤال

---

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٢ : الإحكام : ج : ١، ص ٧١ .

٣ : الإحكام : ج : ١، ص ٩٦ .

٤ : ابن حزم : النبذ ــ مرجع سابق ص ١١٧ .

٥ : ابن حزم: النبذ مرجع سابق، ص ١١٧.

لمن أجاز التقليد للعامي قائلاً: " أخبرنا من تُقَلّد ؟ فإن قال عالم مِصْرَ ، قلنا : فإن كان في مِصْرَ عالمان مختلفان ، كيف يصنع ؟ أيأخذ أيهما شاء ؟ فهذا دين جديد ، وحاشا لله أن يكون حكمان مختلفان في مسألة واحدة حلال وحرام معاً ــ من عند الله تعالى ثم العجب كله أن يكون فرض العامي الذي مقامه بالأندلس تقليد مالك ، وباليمن تقليد الشافعي، وبخراسان تقليد أبي حنيفة ، وفتاويهم متضادة [أ] هذا دين الله تعالى منه ؟ فوالله ما أمر الله تعالى بهذا قط "[1].

بل الدين واحد ، وحكم الله تعالى قد بين لنا : ﴿وَلَو كَانَ مِن عِندِ غَيرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اختِلَافاً كَثِيراً﴾ **[سورة النساء: الآية: ٨٢]**، ولكن العامي والأسود المجلوب من " غانة " ومن هو مثلهم إذا أسلم، فقد عرف بلا شك ما الإسلام الذي دخل فيه ، وأنه أقر بالله أنه الإله لا إله غيره ، وأن محمداً رسول الله إليه، وأنه قد دخل في الدين الذي أتى به محمد رسول الله ﷺ وهذا ما لا يخفى على أحد أسلم الآن[2]، وبالتالي فإن من أسلم وكذلك العامي الذي لا يمتلك أدوات الاجتهاد له أن يقبل الفتوى من فقيه بإسنادها إلى حكم الله لا على مذهب فُلان بأن يقول له مُفتيه هذا حكم الله عز وجل ولذا يقول : فرض الله عليه (أي على العامي) أن يقول للمُفتي إذا أفتاه : أكذا أمر الله تعالى أو رسوله ؟ فإن قال له المُفتي نعم لزمه القبول وإن قال له : لا أو سكت أو انتهره أو ذكر له قول إنسان غير النبي (سأل غيره. ومن زاد فهمه فقد زاد اجتهاده ، وعليه أن يسأل : أصح هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم أم لا.؟ فإن زاد فهمه سأله عن السند والمرسل والثقة وغير الثقة فإن زاد سأل عن الأقاويل وحجة كل قائل ، ويقضي ذلك إلى التدرج في مراتب العلم[3]، هنا موقف حزمي واضح لا تعطيل فيه ولا يطالب العامي بما ليس في طاقته بل يرسم له أسلوباً تعليمياً في التفقه في الدين الذي آمن به وأقر بالشهادتين فمن الاكتفاء ، وبتصريح مُفتيه بأن ذلك حكم الله تعالى ، فإذا علا تفكيره درجات ، سأل عن نص

---

١ : المرجع السابق، ص ١١٨.

٢ : ابن حزم: النبذ مرجع سابق، ص ١١٨.

٣ : ابن حزم: النبذ مرجع سابق، ص ١١٩.

الحديث ، فإن استزاد وتمكن من الفهم سأل عن السند ، فإن زاد سأله عن طبقة الأسانيد إلى السؤال عن أقوال العلماء ويستدل من ذلك لا وسائط بين العامي وبين الله وإنما المراد من سؤال العامي أهل الذكر أن يعلموه أن ذلك حكم الله لا حكم إمام بعينه .

وإنكار ابن حزم للتقليد وتحريمه ينسحب عليه هو الآخر فإذا كان ينهى عن تقليد الأئمة وقبول الرأي على أنه حكم إمام بعينه إلا بإرجاعه إلى حكم الله عز وجل أو سنة رسوله عليه الصلاة والسلام أو إجماع الصحابة أو بدليل تؤكده المصادر الثلاثة السابقة حتى لا تكون هناك وسائط بشرية غير تلك المصادر بين العبد ودين الله ، فمن الأولى أن ينطبق ذلك بداية على الفقه الحزمي ، فهو أي ابن حزم لم يكن مقلداً لداود وإنما التزم بالنص القرآني واجتهد في إخراج الأحاديث وأسانيدها وبيان أقوال العلماء، فكان مجتهداً بنفسه لا ينتسب إلى مذهب أو مجتهداً في مذهب بل إن منهجه في استخراج الأحكام من القرآن والسُنة وفهمه للإجماع وما يعرضه من آراء ليشير إلى أنه لا يدعي لنفسه مذهباً يجتذب له الأتباع ، وبالتالي فإن أهل الظاهر لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب بحيث ينتمي إليه من ينتمي ، بل إن المسلك الذي يجمعهم هو الاقتصار في الاستدلال على النصوص واستخراج الفقه من ينابيعه الثلاثة فقط[1] .

ويقرر ابن حزم بأن القرآن كله كلام الله سبحانه وتعالى ، كله بَيِّن للأئمة إما بذاته ، وإما ببيان من النبي ﷺ ، فكل ما في القرآن الكريم بَيِّن بذاته أو يَتَبَين من القرآن (أي بآيات أخرى) أو يَتَبَين من السنّة ، بل إن بعضه في رأي ابن حزم لبيانه الكامل مُبيِّن للسُنّة نفسها ، وليس فيه متشابه لم يُبَيَّن سوى الحروف التي ابتدأت بها السور مثل ألم ، وحم ، والأقسام التي أقسم الله بها سبحانه وتعالى في كتابه مثل قوله تعالى : ﴿والشمس وضُحاها﴾ **[الشمس:١]** وقوله تعالى: " المرسلات عرفا " [المرسلات:١] وما عدا هذين الأمرين فبيّن لمن طلبه "[2].

---

١ : محمد أبو زهرة: مرجع سابق، ص ٣٠٩.

٢ : المرجع السابق، ٣١٢.

أما عن الرأي القائل بأن القرآن بيانه السُنة دائماً فتصدى له ابن حزم فقال : إن قال قائل : لا يجوز أن يبين القرآن إلا السُنة لأن الله تعالى يقول: "ادخُلي الصَرحَ فَلَمّا رَأَتــهُ حَسِـبتهُ لُجَّـةً وكَشَفَت عَن" [النحل: ٤٤] قيل له وبالله تعالى التوفيق : " ليس في الآية التي ذكرت أنه عليه الصلاة والسلام لا يبين إلا بوحي لا يُتلى ، بل فيها بيان جلي ونص ظاهر أنه أنزل تعالى عليه الذكر ليبينه للناس ، والبيان هو بالكلام فإذا تلاه النبي (فقد بينه ، ثم إن كان مجملاً يفهم معناه من لفظ بينه حينئذ بوحي يوحى إليه إما متلو أو غير متلو كما قال تعالى : ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إنا علينا بيانه﴾ [القيامة:١٨-١٩] فأخبر تعالى أن بيان القرآن عليه عز وجل " .

ومن ثم فابن حزم يرى أن أصل البيان ثابت في القرآن إما بذاته وإما ببيان السنّة والإجماع المبني عليها، ولكن المدارك مختلفة كل على قدر فهمه ، فالأفهام متفاوتة واتجاهاتها في الفهم متباينة فقد يكون الشخص ذا فهم جيد وعظيم وتستغلق عليه أمور هي أمور في ذاتها بينة ، ويدركها مَّن دونه فهماً وإدراكاً . مما سبق يتبين أن تَحوُّلُ ابن حزم من المالكية إلى الشافعية ثم إلى القول بالظاهر لا يُعتبر حُجَة عليه كما يستفاد من نصوص التراجم[1]. بل حُجَة له ودليل قاطع على اختياره الظاهر عن روية وتمحيص وتقصٍ لا عن زهو ومفاخرة أو معاندة ومكابرة ، ففي رده على الذين اتهموه بدواوينه التي ألفها على ما قد ظهر له ، ولم يقتنع بتواليف من سبقوه وعيّبهم وخطأهم يقول: "إن الناس ألفوا : فألف أصحابُ الحديث تواليف جمة ، وألف الحنفيون تواليف جمة ، والف المالكيون تواليف ، والشافعيون تواليف ، فلم يكن عندنا تأليف طبقةٍ من هذه أولى أن يُلْتَفت إليه من تأليف غيرها، بل جمعناها ولله الحمد ، وعرضناها على القرآن وما صحَّ عن النبي ﷺ فلأيّ تلك الأقوال شهد القرآن والسُنّة أخذنا به ، وتركنا ما عداه[2]، وبالتالي فإن القرآن الكريم والسُنّة النبوية الشريفة معيار للأحكام الشرعية عنده ،

---

١ : انظر المقري : نفح الطيب : المجلد : ٢ص ٧٨ ، ياقوت : معجم الأدباء جـ :١١،١٢ ، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ابن العماد : شذرات الذهب المجلد : ٢ ، جـ :٣ ، ٤ ص ٢٩٩ .

٢ : ابن حزم : رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سُئل فيهما ، سؤال تعنيف ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق الجزء : ٣ ، ص ٨٩ .

وفي اهتمامه بتغليب الظاهر وإعماله على مفهوم خطابه يقول : " وأما تغليبنا الظاهر وإعماله على مفهوم خطابه فكلام لا يعقل لاستعمال الظاهر دالاً بمفهوم خطابه ، وهو نفسه الذي يبدو للسامع منه ، لامعني للظاهر غير ذلك"[1]، وعليه فابن حزم ينكر التأويل الذي لا يستند إلى نص أو سنة صحيحة أو إجماع متيقن "ونحن لا نقول بالتأويل أصلاً إلا أن يوجب القول به نصٌّ آخر أو إجماع أو ضرورة حس ، ولا مزيد وإلا فمن ادعى تأويلا بلا برهان ، فقد ادعى مالاً يصح ، فدعواه باطلة "[2].

وفي رأيه أن العلماء قد اختلفوا في التأويل ، وليس قول أحد منهم حجة على الآخرين منهم ، والواجب رد ما تنازعوا فيه إلى ما أمر الله تعالى بالرد إليه إذ يقول عز وجل : ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شيءٍ فردُّوه إلى اللَّهِ والرَّسُولِ إنْ كُنتُمْ تؤمنون باللَّهِ واليومِ الآخِرِ﴾[3]، وهنا تبرز قضية هامة يعلنها ابن حزم وهي أن " القول بالتأويل خلاف الأخذ بالظاهر "[4]، والقول بالظاهر لا يعني إنكار التفريع والتناتج والنظائر ، وإنما ينكر القياس التعليلي لأنه غيرها،وفي ذلك يقول ابن حزم : " وما نهينا قط عن التفريع والتناتج ولا عن النظائر إذا وقعت تحت نوع واحد،لكن نهينا عن القياس جملة "[5]، ونهى ابن حزم عن استخدام القياس يرجع إلى أن القياس عنده هو " أن يُحْكَمَ لما لم يأت به النص بما جاء به النصُّ في غيره كالحكم في تحريم الجوز بالجوز

---

١ : المرجع السابق ج: ٣، ص ٨٠.

٢ : المرجع السابق، ج: ٣، ص ١٠٠.

٣ : سورة النساء : ٥٩ .

٤ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

٥ : المرجع السابق ص ١٠٢، وفي التفريع يقول ابن حزم :والتفريع هو ذكر تصاريف المسألة التي يجمعها جملة النص كقول رسول الله ﷺ: " من زاد في صلاته أو نقص فليسلم ، ثم يسجد سجدتين "[مسند أحمد ٢ : ٤٨٣] فنقول : من صلى ستاً أو سبعاً ساهياً فقد دخل في هذا الحديث والتناتج هو نحو قوله ﷺ : " كل مسكر خمر وكل خمر حرام " [مسند أحمد:٢٧٤،٢٨٩] فأنتج هذا أن المسكر حرام ، وأن كل نقيع العسل إذا أسكرخمر،والنظائر هي كقوله عليه السلام : " إذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة " [مسند أحمد٦ : ٨٣ ، ١٢٩] فكل حيضة فهي نظير تلك الحيضة في النوعية ، والحكم لازم لها وهذا كله هو الظاهر بعينه ، والنص بعينه انظر التقريب ج : ٣ ص ١٠٢ .

متفاضلاً ونسيئةً ، قياساً على تحريم الملح بالملح والقمح بالقمح والتمر بالتمر تفاضلاً ونسيئةً وهذا هو الباطل الذي لا يحلُّ القول به "[1].

يستفاد مما سبق أن التأويل ـــ الذى هو نتيجة العقل المستدل ، إذا كانت مقدماته نص قرآني، أو حديث نبوي موثوق به ، أو إجماع متيقن ـــ هو التأويل الذى يشهد له الكتاب والسـنّة ، وهو التأويل الذي يأخذ به ابن حزم وهذا واضح في التفريـع والتناتج والنظائر.

أما إذا كان استدلال على جواب نازلة من جواب نازلة أخرى ، أي بناء فرع علـى فـرع آخـر ليس من نوعه فهذا ما لا يقبله ابن حزم وينهي عنه ، فكتاب الله واضح وبيّن بذاتـه ، وفي ذلك يقول: " واعلموا أن دين الله ظاهر لاباطن فيه ، وجهر لا سر تحته،كلـه برهـان لا مسامحة فيه ، واتهموا كل من يدعو إلى أن يتبع بلا برهان ،

وكل من ادعى للديانة سراً وباطناً فهي دعاوى ومخارق ، واعلموا أن رسول الله لم يكتم مـن الشريعة كلمة فما فوقها ... ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غـير مـا دعـا الـناس كلهم إليه ولو كتمهم شيئاً لما بلغ كما أمر.."[2].

وفي ذلك يقول القاضي عياض : وهذا يعني أن يكون التـأويل بـالرد إلى الأصـول أي رد الفـرع إلى الأصل والذي قاله الشافعي هو حق اليقين فإن الاجتهاد واليقين والقياس والاستنباط إنما يكون على الأصول فمن كان أعلم بها كان استنباطه أصح ـــ وإلا فمتى اختلـت معرفتـه بالأصول قاس على اغترار ديني على شفا جرف هاوٍ "[3].

---

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

٢ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٢ ص ١١٦ .

٣ : القاضي عياض : ترتيب المدارك ، المجلد ، ١ جـ : ١ ، ص ٩٠ .

حقيقة الدليل وقيمته في الفكر الحزمي :

يعتبر رابع المصادر التي تُعرف منها الأحكام الشرعية وليس خارجاً عن الأصول الثلاثة (القرآن والسنّة والاجماع) بل هو ما يلزم منطقيا من دلالة اللفظ في إطار مضمون النص اتساقاً ولزوماً ، والدليل في الفكر الحزمي ليس قياساً فقهياً باعتبار أن الدليل هو بمثابة إضفاء المعقولية على النص لإخراج ما هو مضمر فيه اعتماداً على أوائل العقل، وهو يمثل في هذه الحالة برهاناً ضرورياً لا يضيف جديداً إلى الشرع وذلك بخلاف القياس الفقهي الذي يقوم على التعليل (قياس مالم يرد فيه نص ، على ماورد فيه نص لعلة أو شبه بينهما) بهدف توسيع قاعدة الحكم الأصلي الذي جاء في حالة واحدة أو أمر واحد ليشمل حالات أو أموراً عديدة باعتبار الاشتراك في العلة وهذا ما يرفضه ابن حزم إذ يقول : " وهذا هو القياس الذي ننكره ونبطله "[1]. إذ يعتبره إضافة شرع جديد ، وهذا الموقف الحزمي يكشف عن قناعة تامة لا يرتقي إليها الشك متمثلة في أن دين الله كامل وشريعة محمد تامة وليست بحاجة إلى إضافة أو مزايدة لقوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ **[المائدة: ٣]** ، ولقوله تعالى : ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيء﴾ **[الأنعام: ٣٨]**. فالشريعة الإسلامية ناسخة لجميع الشرائع وهي لا تخص سلالة من البشر دون أخرياتها بل تكليف للبشر الذين بلغتهم الدعوة[2]، ويصنف ابن حزم الدليل إلى قسمين:

أ ــ دليل مأخوذ من الإجماع وهو أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع وداخلة تحت الإجماع وغير خارجة عنه[3].

---

١ : ابن حزم : الأحكام ، المجلد : ٢ ، جـ : ٥ ، ص ٦٧٨ .

٢ : ابن حزم : الأحكام : المجلد : ٢ جـ : ٥ ، ص ٦٨٠ ، ٦٨١ .

٣ : انظر المرجع السابق : ص ٦٧٦ حيث يحدد ابن حزم أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع وانظر أيضاً تعليق د.سالم يفوت على قسم الاستصحاب منها حيث يرى أن ابن حزم ينتهي إلى مفهوم الاستصحاب الذي يقول به الأصوليين وأن الاختلاف بينه وبينهم اختلاف لفظي نظري فرغم أنه قيد الاستصحاب بالنص ، فإنه لا يمنع مع ذلك من أن يدخل في عمومه كل شيء باق على الإباحة بحكم النص العام لمزيد من التفاصيل راجع ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس مرجع سابق ص ١٤٤،١٤٥ .

ب ــ دليل مأخوذ من النص وهذا الدليل يمثل محوراً هاماً في هذا البحث ، لذا يتعــرض لــه الباحث بالتحليل ، فالدليل المأخوذ من االنص في الفكر الحزمي يمثل برهاناً عقلياً لا من أجــل رد فرع إلى أصل ، بل إثبات أن الفرع متضمناً في الأصل ومن ثم فهو يختلف كل الاختلاف عــــن القياس التعليلي الفقهي ، فوظيفة العمليات العقلية التي يستند إليها هذا النوع من الدليـــل هـــي الإثبات لا التصديق فقط ، ويحددها ابن حزم في أقسام سبعة كلها واقع تحت النص[١] .

الأول :

مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما كقوله عليه السلام (كل مسكر خمر وكــل خمر حرام)[٢]، وهما مجتمعتان "سمتهما الأوائل القرينة " وباجتماعهما تحدث أبداً عنهما قضيــــة ثالثة صادقة أبداً لازمة ضرورة لامحيد عنها .. تسمى " نتيجة "[٣]، وهي كل مسكر حرام فــهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام .

والمقدمتان والنتيجة تسمى " في اللغة اليونانية السلجسموس وتسمى في اللغة العربية "جامعة ، والجامعة باليونانية السلجسموس "[٤].

وهذا هو القيــاس المنطقي الذي يتطــلب الحدس كشرط لازم وضروري لإدراك الواســـطة أو كما يسميها الفلاسفة الأوائل " الحد المشترك "[٥]. بين المقدمتين فيلزم عنهما نتيجة ضرورية لا مزيد فيها عن المقدمتين .

---

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : ابن حزم : الأحكام : المجلد : ٢ جــ : ٥ ، ص ٦٧٦ .

٣ : ابن حزم : التقريب : ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي ، تحقيق د. احسان عباس، مرجع سابق ج: ٤ص ٢١٩ .

٤ : المرجع السابق : ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

٥ : المرجع السابق : ص٢٢٢ .

الثاني :

شرط مُعَلّق بصفة فحيث وجد فواجب ما عُلّق بذلك الشرط ، مثل قوله تعالى : " إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف " [الأنفال: ٣٨] فقد صح بهذا أن من انتهى غفر له[1]. فالعقل أمام قضيتين حمليتين مرتبطتين برباط شرطي وهما معاً تمثلان مادة الإدراك الذهني المباشر حيث إن الحكم باللزوم أو عدمه في هذا النوع من القضايا يعتمد على الإدراك الذهني المباشر فيتأدى العقل مباشرة إلى أن ثابت العلاقة بينهما كاذب إذا صدقت القضية الأولى (المقدمة) وكذبت القضية الثانية (التالي) وتصدق في الحالات الثلاث الأخرى لذا يتأدى العقل مباشرة إلى القول بأن من انتهى غفر له.

الثالث :

لفظ يفهم منه معنى فَيُؤَدى بلفظ آخر وهذا نوع يسمى " بالمتلائمات"[2] مثل قوله تعالى : ﴿إن إبراهيم لأواه حليم﴾ **[التوبة: ١١٤]** فقد فهم من هذا فهماً ضرورياً أنه ليس بسفيه[3]، أو يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أُفٍ ولا تنهرهما﴾ **[الإسراء: ٢٣]**، فإن ذلك يتضمن أيضاً النهي عن الضرب، وهذه دلالة تضمنها اللفظ في ذاته ويدركها العقل مباشرة.

---

١ : (٢) ابن حزم : الأحكام ، المجلد : ٢ جـ : ٥ ، ص ٦٧٧ .

٢ : يقول ابن حزم في كتاب التقريب عن المتلائمات إن هذه لفظة عبر بها الأوائل عن قضايا مختلفة الألفاظ متفقة المعاني وإن كان ظاهر لفظ بعضها وحقيقة معناها النفي، وظاهربعضها وحقيقة معناها الإيجاب وهي مع ذلك متفقة المعاني اتفاقاً صحيحاًلا اختلاف بينها. وفي رأيه أنه قد ترد أخبار وقضايا بألفاظ شتى ومعناها واحد فيظن الجاهل أنها مختلفة المعاني بسبب ما يرى من اختلاف ألفاظها، وهذا يؤكد أن ظاهرية ابن حزم تعني الوقوف عند المعنى من دلالة الألفاظ لا ظاهر الألفاظ التقريب ص ٢١٣ .

٣ : ابن حزم : الأحكام ، المجلد : ٢ جـ : ٥ ، ص ٦٧٧ .

الرابع :

أقسام تبطل كلها إلا واحداً فيصح ذلك الواحد، مثل أن يكون الشيء إما حراماً فله حكم كذا ، وإما فرضاً فله حكم كذا ، وإما مباحاً فله حكم كذا ، فماليس فرضاً ولا حراماً فهو مباح له حكم كذا ، وهذا هو الانفصال في القضايا الشرطية ، فاستثناء العقل لطرف أو أكثر فيها بالنفي بموجب نص يستلزم بالضرورة العقلية إثبات الآخر .

الخامس :

وهو ما يطلق عليه ابن حزم "القضايا المندرجة " فيقضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها ، وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية ، مثل أبو بكر أفضل من عمر ، وعمر ، أفضل من عثمان ، فأبوبكر أفضل من عثمان[1]، فوجه المفاضلة هنا أساسها علاقة منطقية هي علاقة التعدي والتي يدركها العقل مباشرة.

السادس :

ويقصد به " عكس القضايا " كأن تقول كل مسكر حرام فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر ويشير ابن حزم هنا " أن القضية الكلية الموجبة تنعكس جزئية [موجبة] أبداً"[2].

السابع :

لفظ ينطوي فيه معان جمة مثل قولنا : زيد يكتب فقد صح أنه حي وأنه ذو جوارح سليمة يكتب بها[1]، وهو ما يسمى لوازم المعنى .

---

١ : المرجع السابق ، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، ويلاحظ أن القضايا الكلية الموجبة " الإخبارية "هي التي تنعكس إلى جزئية موجبة أما القضايا الكلية الموجبة والتي تمثل قضايا تحليلية بمعنى أن الحمل فيها يكون صفة جوهرية أو صفة مساوية أو تحليلاً للموضوع فيها فتعكس إلى نفسها ، أي القضايا التحليلية كافة .

وهذه الأقسام جميعها واقع تحت النص وهي معانٍ ومفاهيم مستفادة منه وليس خارجة عنـه ، والدليل بهذا المعنى ليس علة لأن " العلة لا تسمى دليلاً ، والدليل لا يسمى علة ، فالعلة هي كـل ما أوجب حكماً لم يوجد قط أحدهما خالياً من الآخر ، كتصعيد النار للرطوبات واسـتحلالها الناريات فذلك من طبعها، وهاهنا خلط أصحاب القياس فسموا الدليل علة والعلـة دليـلاً ... وسـموا حكمهم في شئ لم ينص عليه بحكم قد نص على شيء آخر دليلاً وهذا خطأ بل هـذا هو القياس الذي ننكره "[2]، وإلى جانب رفض ابن حزم للقياس الفقـهي فـهو ينكـر الـرأي والاستحسان ويعتبر القائلين بالرأي والاستحسان قد أساءوا للشريعة شـأنهم شـأن المنتمـين للعقـائد الأخرى الذين حاولوا أن ينالوا من كمال الدين الإسلامي بحجة أنه امتـداد للشـرائع السابقة عليه ولكن بأسلوب معاكس ، فهم بوساطة الرأي والاستحسان يمسّون كمال الشـريعة فالرأي عنده هو الحكم في الدين بغير نص ، بل بما يراه المفتي أحوط وأعـدل مـن التحـريم أو التحليل[3]، و لم ينكر ابن حزم حـدوث الرأي في عهد الصحابة إلا أنه يشير إلى أن الصحابـة لم يكونوا يقطعون بآرائهم، وبشيوع القياس في القرن الثاني تحفظ منه الكثيرون لأنه لا يتعدى كونه رأياً أو اجتهاداً ، ولا يرقى إلى مرتبة اليقين أما الاستحسان فقد حدث في القرن الثالث الهجـري، وهو في رأي ابن حزم باطل لأنه اتباع الهوى ، وقـول بـلا برهـان ، والأهـواء تختلـف في الاستحسان[4]، وأما التقليد فقد تفشى في القرن الرابع " وفي ذلك يقول ابن حزم : " وليعلم مـن قرأ كتابنا أن هذه البدعة العظيمة ــ نعني التقليد ــ إنما حدثت في الناس وابتـدئ بها بعـد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة ، وبعد أزيد من مائة عام وثلاثين عاماً بعد وفاة الرسـول ﷺ، وأنه لم يكن قط في الإسلام قبل الوقت الذي ذكرنا مسلم واحد فصاعداً على هذه البدعـة، ولا يوجد فيهم رجل يقلد عالماً بعينه ... ثم ابتدأت هذه البدعة من حين ذكرنا في العصر الرابـع في

١ : ابن حزم : الأحكام ، ص ٦٧٧ .

٢ : المرجع السابق : ص ٦٧٨ .

٣ : ابن حزم : " ملخص إبطال القياس والرأي الاستحسان ، نشر سعيد الأفغاني دمشق ١٩٦٠ ص ٧.

٤ : المرجع السابق ، ص ٥ .

القرن المذموم ، ثم لم تزل تزيد حتى عمت بعد المائتين من الهجرة عموماً إلا ـــ خلا من عصـــم الله ... وتمسك بالأمر الأول الذي كان عليه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين[1] .

يستفاد مما سبق أن ظاهرية ابن حزم هي بمثابة ثورة على القياس الفقهي ، وعلى الأخذ بالرأي والاستحسان والتقليد، وهدفها العودة إلى الأصل المتمثل في النصوص الدينية في إطارها اللغـــوي والبياني مع تصحيح النهج العقلي في رد الفروع إلى الأصول ، أي أن الفكر الظاهري الحزمـــي يقيم وحدة بين المنقول والمعقول أساسها حماية الشريعة بالعقل وفق الأسس المنطقيـــة (مبـــادئ الفكر الأساسية) دون الإخلال بأصول الشريعة في مواجهة التقليد والغنوص وأعداء الدين مـــن أهل العقائد الأخرى ، أي بناء الشرع على القطع ودعم المنقول بـــالمعقول ، ومـــن ثم يمكـــن استخلاص سمات الفكر الظاهري الحزمي فيما يلي :

سمات المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين :

(١) وجوب التمسك بالنص القرآني .

(٢) وجوب الالتزام بالسُّنّة النبوية الموثوق بها بالأسانيد الصحاح .

(٣) الإقرار بإجماع الصحابة المتيقن إلا ما اختلفوا فيه فيرد إلى القرآن والسُّنّة .

(٤) تقدير أئمة المذاهب دون المفاضلة بينهم ، والأخذ بآرائهم التي يشهد لها القرآن والسُّنّة .

(٥) إنكار التقليد " فلا يحـــل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان "[2].

إذ يقـــرر أن أهل النظر والإدراك ، ومن توافرت عندهم أدوات الاجتهاد لا يسوغ لهـــم أن يقلدوا إماماً في كل ما يقوله ، أو كل ما قال وقرر ، ومن يتبع ذلك الاتباع فقد خالف الأئمـــة

---

١ : ابن حزم : الأحكام ، المجلد : ٣ ، ص ٨٥٨ .

٢ : ابن حزم : النبذ في أصول الفقه الظاهري ، تحقيق محمد صبحي حسن حلاق مرجع سابق ص ١١٤ .

الأربعة في أقوالهم ، لأنهم دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم من غير معرفة أدلتهم ، فيقول : " وأيضا فإن هؤلاء الأفاضل قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم ، فقد خالفهم من قلدهم[1] .

(٦) رفض القياس الفقهي التعليلي ، والاستحسان ، وسد الذرائع لأن شرع الله واضح وبين لا تعليل فيه .

(٧) الأخذ بالدليل وهو برهان عقلي لإثبات رد فرع إلى الأصل اعتماداً على الأصول في الشريعة ، فنجده يعرض المسألة مبيناً رأيه مستدلاً عليه بنص قرآني أو حديث يسنده إلى الرسول ﷺ أو يستدل عليه بإجماع لا خلاف عليه .

(٨) إقرار الاجتهاد لمن توفر لديهم أدوات الاجتهاد ، أما العامي فيحدد له الخطوات التي بها يرتقى إلى معرفة الحق بأن يسأل المُفتي إذا أفتاه أكذا أمر الله تعالى أو رسوله ؟ فإن قال له نعم لزمه القبول ، ومن زاد فهمه فقد زاد اجتهاده ، وعليه أن يسأل عن الحديث هل هو للرسول ﷺ ، ومن زاد فهمه بعد ذلك عليه أن يسأل عن السند والمرسل والثقة وغير الثقة، فإن زاد سأل عن الأقاويل وحجة كل قائل .

وقبل أن نتناول أراء ابن حزم فى المعرفة بالمناقشة والتحليل كان لزاما علينا أن نَتَعَرَّفَ رأيه فى الفلسفة وقيمتها :

١ـ ماهية الفلسفة (مدخل تمهيدي) .

إن العلاقة الجدلية بين الفكر والوجود تكشف بوضوح عن وثاقة العلاقة التاريخية بين الحكمة والفلسفة ، فإذا كانت الفلسفة تشير إلى النشاط المعرفي الفكري للإنسان، فإن الحكمة ترتبط بالغاية الكامنة في كل أنواع هذا النشاط ، وهذه العلاقة الأخيرة تُبرز ضرورة ربط العلم بالعمل، النظرية بالممارسة ، الوسائل بالغايات ، وهذا يجعل كل معرفة مشروطة بغايتها وما

---

١ : المرجع السابق : ص ١١٦.

يترتب عليها من نتائج مفيدة بالنسبة للإنسان ومن ثم فإن الإنسان الحكيم هو الإنسان الذي يعرف تماماً كيف يربط بين المعرفة والعمل ، أي أنه الإنسان الذي يضع نصب عينيه حقيقة أن كل نشاط للفكر ينبغي أن يكون غائياً يساعده في وجوده العملي وصولاً إلى حياة أفضل وبلوغاً لأقصى درجات اليقين والفضيلة والكمال . وبهذا المعنى تكون الفلسفة في خدمة الإنسان لا مجرد معرفة نظرية مجردة . لقد حدد القدماء منذ أيام فيثاغورث معنى الفلسفة بأنها محبة الحكمة حسب التركيب الاشتقاقي للفظ في لغة اليونان ، وقيل " إن فيثاغورث قبض معنى هذا الاسم واقتصر به على الدلالة على علم اليقين بالشيء الموجود حق الوجود وخص معرفة حقيقة جميع أمور هذا الشيء الموجود باسم الحكمة"[1] ، وهذا بدوره يدل على أن الفلسفة هي الشوق إلى الحكمة ، وأن الحكمة هي علم اليقين بحقيقة ما عليه الأشياء الموجودة[2] ، وفي علاقة الحكمة بالفلسفة يشير الشهرستاني في معرض حديثه عن الحكمة وعلاقتها بالفلسفة : " إن كلمة فلسفة تعني باللغة اليونانية : محبة الحكمة والفيلسوف هو" فيلاً و سوفاً ، وفيلا هو المحب ، وسوفاً هو الحكمة أي هو محب الحكمة ــ والحكمة قولية وفعلية ، أما الحكمة القولية ، وهي العقلية فهي كل ما يعقله العاقل بالحد ، وما يجري مجراه مثل الرسم ، وبالبرهان وما يجري مجراه مثل الاستقراء ، فيعبر عنه بهما ، وأما الحكمة الفعلية فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية

فالأول الأزلي لما كان هو الغاية والكمال، فلا يفعل لغاية دون ذاته ، وإلا فيكون الغاية والكمال هو الحامل، والأول محمول ، وذلك محال ، فالحكمة في فعله وقعت تبعاً لكمال ذاته وذلك هو الكمال المطلق في الحكمة ، وفي فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصوداً للكمال المطلوب وكذلك في أفعالنا ..."[3].

---

١ · نيقوماخوس الجاراسيني : المدخل إلى علم العدد ، ترجمة ثابت بن قرة صححه ونشره الأب كونشي الياسوعي ــ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٨ م.

٢ : د. محمد عبدالرحمن مرحبا : الموجز في تاريخ العلوم عند العرب ، دار الكتاب اللبناني ط : ٣بيروت ١٩٨١ م ص ١٢ .

٣ : الشهر ستاني " " الملل والنحل " على هامش " الفصل " لابن حزم ، المجلد : ١، جـ:٢ ، ص ١٥٥ ، ١٥٧.

وبعد أن استعرض اختلاف الفلاسفة في الحكمة القولية يشير إلى أن السعادة هـــي المطلوبـــة لذاتها ، ولا تنال إلا بالحكمة وعليه فالحكمة في رأيــه تطلب إما ليعمل بها ، وإما لتعلم فقـــط. ومن ثم يقسم الحكمة إلى " قسمين : عملي وعلمي ... فالقسم العملي هو عمل الخير ، والقسم العلمي هو علم الحق ، قالوا : وهذان القسمان مما يوصل إليه بالعقل الكامل ، والرأي الراجـــح ، غير أن الاستعانة في القسم العملي منه بغيره أكثر ، والأنبياء عليهم السلام أبدوا بأمداد روحانيـــة تقريراً للقسم العلمي ، فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحـــق تعـــالى وتقدس بغاية الإمكان. وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون ، فيقدر على ذلك مصالح الأمة حتى يبقى نظام العالم، وتنتظم مصالح العباد..."[١].

ومهما تعددت الآراء وتنوعت بصدد ماهية الفلسفة فإنها واحدة من حيث كونها جهد عقلـــي لفهم وتطوير علاقة الفكر بالوجود ، وهذا التعدد والتنوع في ماهيتها يجســـــد ثـــراء الفلســـفة وانشغالها الدائم بمشكلات الإنسان والوجود المتطورة .

يستفاد من ذلك أن " الشهرستاني " يؤكد أن الفلسفة ـــ من خلال ـــ مفهومـــها اليونـــاني الفيثاغورثي أي ارتباطها بالحكمة ، أنها في جوهرها علم وعمل وهذا بـــدوره يـــدل علـــى أن إشكالية كون الفلسفة نظر فقط أو كونها معرفة وممارسة أنما هو نتاج تعـــدد وتنـــوع الآراء في ماهية الفلسفة، ولسنا بصدد حصر جميع التعريفات التي رصدت في ماهية الفلسفة وإنما نقتصـــر على بعض منها لنتعرف مكانة رأي ابن حزم في الفلسفة فهي عند ابيقور لا قيمة لها ما لم تفيـــد في مداواة أي معاناه إنسانية[٢]، أما الرواقيون فيعتبرون الفلسفة تدريباً على الحكمـــة بوســـاطتها يتصالح الإنسان مع الطبيعة والقدر، وموضوعها هو الفضيلة[٣].

---

١ : المرجع السابق: الموضع نفسه.

٢ : د . عبدالرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤م ط:١ جـــ: ١، ص ٨٢.

٣ : المرجع السابق : جـــ : ١ ، ص ٥٢٨ .

أما السوفسطائيون فقد اعتبروا الفلسفة حكمة دنيوية وأسلوباً يؤدي إلى المعرفة والحقيقة ، وأهم ما وصف به سقراط الفلسفة شعاره " أيها الإنسان أعرف نفسك " وهذا الوصف وجد تفسيراً عند هيجل بأنها البحث في علاقة التفكير بالوجود[1] . أما الفلسفة بالمفهوم الأفلاطوني فهي البحث الدائم عن الحقيقة المتمثلة في العدل المطلق ، والحق المطلق ، والجمال المطلق إنطلاقاً من عالم المُثل باعتباره عالم المعقولات والحقائق[2] . أما لدى أرسطو فبالرغم من أنه أطلق على الرياضيات والطبيعيات والإلهيات اسم " الفلسفة النظرية " إلا أنه ذهب إلى أن الفلسفة هي " الفلسفة الأولى " التي تدرس الوجود من حيث هو موجود ، أي تهتم بعلل الأشياء الأولى ومبادئها العليا حتى ترتفع إلى المبدأ المطلق الذي لا يعلو عليه شيء[3] .

مما سبق يتبين أن السمة الغالبة على التعريف اليوناني للفلسفة هو المعرفة النظرية ، ولكن ليس معنى ذلك أن فلاسفة اليونان ظلوا بمنأى عن النشاطات العلمية المتصلة بالواقع وبالتجربة الحسية المتصلة بالوجود الإنساني بينما نجد هذا الارتباط الوثيق لدى فقيه قرطبة حيث يقدم نجد لنا تصور إسلامي ناضج لماهية الفلسفة يكشف عن كونها منهجاً وأسلوباً في الحياة العملية بوساطته يتحقق صلاح النفس إذ يقول : " الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها ، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة "[4] .

---

١ : د. عبدالرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٤ م، ط : ١ ، ص ٥٩٠ ، ٥٩١ .

٢ : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل ، جلال العشري ، عبدالرحمن الصادق ، مراجعة دكتور زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، ص ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ .

٣ : د. عبدالرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ .

٤ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج:١، ص٩٤.

يتضح من هذا التعريف أن للفلسفة جانبين برأي ابن حزم **أولهما** : جانب نظـــري تعلمـــي لمعرفة الفضائل والخصائل ، وإن لم يشر له بصريح اللفظ .

وثانيهما : جانب عملي يتمثل في تطبيق هذه الفضائل وتمثُلها في الحياة العملية وتدبر شـــؤون الرعية ، وهو ما يؤدي بالنفس إلى صلاحها في الدنيا والأخرة ، وبهذا المعنى فالفلسفة في جوهرها من المنظور الحزمي نظر وعمل ، وهو المعنى نفسه لدى الشهر ستاني . كما أن هـــذا التصـــور الإسلامي لمفهوم الفلسفة يلقي الضوء على علاقة الفلسفة بالشريعة في رأي ابن حزم من حيـــث أن الغرض واحد في كل منها وهو إصلاح النفس ، وإن كانت هذه الإشكالية نالت الاهتمـــام الأكبر من قبل الفقهاء الذين خاضوا صراعاً ضد فلاسفة المسلمين الذين حاولوا تـــأكيد فكـــرة ملاءمة التجربة العقلية للفكر اليوناني مع واقع الإسلام ، فكانت المواجهة التاريخية بين الفلســـفة والشريعة فاختلفت فيها الآراء وتنوعت بين رافض لمنطق إنتاج المعرفة في الإسلام ، وآخر يميـــل إلى التوفيق بين الفلسفة والدين ، وثالث يميل إلى إدخال الفلسفة إلى صلب الإسلام وبلغت نهايتـه في تجربة " أبي حامد الغزالي " التي وجهت ضربة قاسية للفلسفة والتي ما لبثت أن تراجعت بعـــد وفاة " ابن رشد " هذه المواجهة بين الفلسفة والشريعة كان لابن حزم نصيب فيها فهو لم يكـــن يهدف إلى عقلنة الشرع واخضاعه لأولية العقل أي وضع أساس إنساني له يلغي الوحي ، وإنمـــا توظيف الفلسفة والمنطق لخدمة الشريعة بغرض فهمها والتمكن من الـــبراهين الصحيحـــة الـــتي بوسطتها نُثْبِتُ في سلامة ووضوح رد الفروع إلى الأصول.

٢ـــ قيمة الفلسفة وأهميتها لدى ابن حزم :

يعلن ابن حزم في جرأة ووضوح أنه لا ينكر على الأوائل علومهم ومؤلفاتهم بل عاب علـــى الذين يعدونها هذياناً لا يفهم ، وهراء من القول أنهم طالعوها بعقول مدخولة فلم يفهموها بـــل وسموا أنفسهم بفهمها فوصفوها بأنها كتب إلحاد وهم أبعد الناس عنها حيث يقول : " رأيـــت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا ، وقبـــل تمكـــن قوانـــا في المعـــارف ، وأول

مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة"[1].

ويصنف ابن حزم موقف الناس من علوم الأوائل وكتبهم إلى أربعة ضروب ، الثلاثة منها خطأ ، والرابع حق مهجور[2].

فأحد الضروب الثلاثة " قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة ... وفيهم يصدق قوله تعالى﴿ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فَلِمَ تحاجون فيما ليس لكم به علم﴾ **[آل عمران: ٦٦]**.

والضرب الثاني : " قوم يعدون هذه الكتب هذياناً لا يفهم ، وهراء من القول وهذراً من المنطق وبالجملة فأكثر الناس سُراع إلى معاداة ما جهلوه وذم ما لم يعلموه . وهم كما قال الصادق عليه السلام : " الناس مائةٍ لا تجد فيها راحلة "[3].

والضرب الثالث قوم قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة وأهواء موؤفة وبصائر غير سليمة ، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف واستلانوا مركب العجز واستوبأوا نقل الشرائع وقبلوا قول الجهال إنها كتب إلحاد فمروا عليها مراً لم يفهموها ولا تدبروها ولا عقلوها ، فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبق الناس عنها وأنآهم عن درايتها .

والضرب الرابع : قوم نظروا فيها بأذهانٍ صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها . يتضح من هذه التصنيفات الثلاثة أن لدى ابن حزم تصور واضح ودقيق عن قيمة الفلسفة والمنطق وأهميتها في المعرفة وهو تصور يجانب به هؤلاء المغالطين وفي الآن ذاته يؤكد أن العقلية

---

١ : د . إحسان عباس : مقدمة رسائل ابن حزم الأندلسي ، الجزء الرابع ، ص ٣٤ .

٢ : ابن حزم : التقريب : مرجع سابق ، ص ٩٨ ، ٩٩

٣ : مسند أحمد: ٢: ٧، ٤٤، ٧٠، ومسلم، فضائل الصحابة: ٢٣٢.

المسلمة تمقت الرفض أو الانغلاق ـــ كما يصورها بعض مفكري الغرب ـــ كما ترفض التمحور حول الذات إذ يقول " إن علوم الأوائل هي الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم فيـــها أفلاطـــون وتلميذه أرسطاطاليس والإسكندر ومن قفا قفوهم ، وهذا علم حسن رفيع لأنه فيه معرفة العـــالم كله ما فيه من أجناسه إلى أنواعه ، إلى أشخاص جواهره وأعراضه ، والوقوف علـــى البرهـــان الذي لا يصح شيء إلا به وتمييزه مما يظن عن جهل أنه برهان وليس برهاناً ، ومنفعة هذا العلـــم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها "[1] ، وعليه فالفلسفة وحدود المنطق وسيلة الإنســـان في تميـــيز الحقائق وفائدتها عظيمة ولكن ليس لكل إنسان بل لذي العقل الذكي والفهـــم القوي الـــذي يستطيع توظيفها في العلم والحياة والدين ، وفي ذلك يقول : " هذه الكتب كالدواء القـــوي ، إن تناوله ذو الصحة المستحكمة ، والطبيعة السالمة ، والتركيب الوثيق ، والمزاج الجيد انتفـــع بـــه وصفى بنيته وأذهب أخلاطه ، وقوّى حواسه ، وعدل كيفياته ، وإن تناوله العليـــل المضطـــرب المزاج ، الواهي التركيب ، أتى عليه ، وزاده بلاءً ، وكذلك هذه الكتب إذا تناولهـــا ذو العقـــل الذكي ، والفهم القوي لم يعدم أين تغلب ، وكيف تصرف منها نفعاً جليلاً وهديا منيراً وبيانـــاً لائحاً ونجحاً في كل علم تناوله وخيراً في دينه ودنياه ، وإن أخذها ذو العقل السخيف أبطلتـــه ، أو ذو الفهم الكليل بلدته وحيرته[2] ، ويؤكد ابن حزم أهمية هذه العلوم كأداة نقدية بناءة في جميـــع العلوم وخاصة المنطق وقيمته في تحديد الاستنباطات الدقيقة في مسائل الأحكام الشرعية من تفريع وتناتج ونظائر وإقامة البراهين العقلية التي لا غناء بالفقيه المجتهد عنها[3] ، ويؤكد ذلـــك بقولـــه " والفلسفة بإجماع من الفلاسفة مبينة للفضائل من الرذائل موقفة على البراهين المفرقة بـــين الحـــق والباطل "[4] .

---

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ٩٩ .

٢ : المرجع السابق جـــ : ٤ ، ص ١٠١ .

٣ : ابن حزم الفصل : المجلد : ١ ، جـــ : ٢ ، ص ٩٥ .

٤ : المرجع السابق : الفصل ، المجلد : ١ ، جـــ : ١ ، ص ٩٤ .

يستفاد مما سبق أن لدى ابن حزم شعوراً قوياً بأن العلوم الفلسفية لا تنافي الشريعة ، وخاصة المنطق كآداة لتقويم الآراء الشريعية وتصويبها واستيعاب المناخ الفكري في البيئة الأندلسية وفهم ما تضمنه من آراء لأهل الملل والنحل الأخرى والتي كان غرضها النيل من العقيدة الإسلامية . كل ذلك حفز ابن حزم لان يتسلح بعلوم الأوائل وبقوة منطقية في الجدل والمناظرات وهذا بدوره أدى به للدفاع عن المنطق والتأليف فيه ليثبت أنها علوم ليست مُنافية للشريعة وإن كان هذا الموقف قد زاد عليه خصومه من قبل الذين يرفضون الفلسفة والمنطق .

(ب) المنهج الظاهري الحزمي في المعرفة .

إذا كان تعريف الفلسفة لم يحظ بإجماع من الفلاسفة بل اختلف تعريفها باختلاف الأنساق الفلسفية فإن الاتفاق وقع بينهم على أنه بالإمكان النظر إلى مبحث المعرفة من ثلاثة محاور رئيسة هي:

المحور الأول : حدود المعرفة ، **والثاني** مصادر المعرفة وأدواتها ، **والثالث** طبيعة المعرفة وحقيقتها ، وسوف نعرض في إيجاز لهذه المحاور للاستئناس بها عند تعريف منهج ابن حزم في المعرفة . ففي المحور الأول يتساءل العقل الفلسفي هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق ، وأن يطمئن إلى صحة إدراكه وصدق معلوماته ؟ أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك ؟ وإذا كانت المعرفة ممكنة فما حدود هذا الإمكان ! هل هي معرفة احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ولكن اختلفت الآراء الفلسفية بصدد الإجابة عن تلك الأسئلة ويمكن تصنيفها في طائفتين رئيستين[١] :

أصحاب مذهب الاعتقاد أو اليقين ، وأصحاب مذهب الشك. فمذهب اليقين يمكن أن نتمثله في صورتين الأولى تلقائية ساذجة كنظرة الطبيعيين الأوائل التفسيرية للكون حيث الاعتقاد بإمكانية الوجود الطبيعي دفعة واحدة برده إلى علله الأولى ، والصورة الثانية تجلت في

١ : د. علي عبد المعطي محمد: ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٥ م ص ٢١٤.

الاعتقاد بالعقل وبقدرته على المعرفة المطلقة التي لا تقف عند حد لدى سقراط وأفلاطون مثلاً في العالم اليوناني، وعند ديكارت ومالبرانش مثلاً في الفلسفة الحديثة[١] .

أما مذهب الشك : فقد ارتبط ظهـــوره بأفكار بروتاجوراس (٤٨٥ ـــ٤١١ ق . م) الذي قال بأن قيمة الأشياء نسبية ، فليس ثمت شيء خير في نفسه أو شر في نفســـه وإنما هو خـــير أو شر أو عدل أو ظلم بالإضافة إلى كل إنسان بمفرده.

وكذلك جورجياس (٤٧٠ ـــ ٣٧٠ ق . م) الذي كانت زبدة فلسفته ثـــلاث جمـــل قصـــار : ليس ثمت شيء ، ولو كان ثمت شيء لما قُدّر لنا أن نعرفه حق معرفته ، ولو كان ثمّت شيء ثم قُدّر لنا أن نعرفه حق معرفته لما أمكن أن نهب معرفته للآخرين[٢].

ولقد تبلور الشك في صورة المذهب لدى " بيرون " صاحب فكرة تعليق الحكـــم أي اتخـــاذ موقف اللا أدرياً تجاه الحقيقة . وقد ساق الشكاك حججا مشهورة لبيان استحالة قيام المعـــارف منها ما يتعلق بخداع الحواس، وتناقض الناس ، والجهل ، وحجة استحالة البرهان[٣].

المحور الثاني : تدور تساؤلات العقل الفلسفي حول مصادر المعرفة وأدواتها هل تصدر المعرفـــة من الداخل أم من الخارج ؟ وبأي أداة من أدوات الإدراك نعرف ؟ أبـــالعقل أم بـــالحواس[٤] ؟ أم بهما معاً ؟ أم بالحدس الذي هو نوع من الإدراك المباشر[٥] وهل لكل أداة من هذه الأدوات حدود

---

١ : المرجع السابق، ص ٢١٥.

٢ : د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلوم للملايين، بيروت ١٩٧٢م ، ص ٨٨، ٨٩.

٣ : د. علي عبد المعطي محمد: ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، مرجع سابق، ص ٢١٦.

٤ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٥ : حيث يذهب العقليون إلى أن العقل هو مصدر المعرفة ، بينما يذهب الحســـيون التجريبيون إلى أن التجربة الحســـية هـــي مصدر المعرفة ، أما كانط فقد أوضح لنابفلسفته النقدية أن العقل والحس معا هما مصدران للمعرفة في حين يذهب الحدسيون إلى أن الحدس أي "المعرفة المباشرة " سبيلنا الوحيد إلى المعرفة .

تقف عندها ؟ هل يستطيع العقل أن يدرك الله أو طبيعة النفس وخلودها ونحو ذلك من الحقائق ؟ أم أن هذا عالم نحتاج في إدراكه ومعرفته إلى الوحي الإلهي ، أي إلى مدد من السماء ؟

المحور الثالث : تدور التساؤلات فيه حول طبيعة المعرفة وحقيقتها وهل يدرك الإنسان الواقع كما هو أم يضيف إليه صوراً ذهنية ليست في طبيعته ؟ وفي هذا الصدد تباينت الأنساق الفلسفية ويمكن تحديدها في نسقين رئيسين النسق الواقعي ، والنسق المثالي :

النسق الواقعي : فمن ممثليه من يذهب إلى أن الحقائق والمعارف توجد في العالم الخارجي ، وأن إدراكنا لها مماثل لوجودها في الواقع وهم ممثلوا الواقعية الساذجة وأخرون يرون أن الحقائق والمعارف موجودة في العالم الخارجي إلا أن العقل هو الذي يميز وينتقي ويربط بينها .

أما النسق المثالي : فمن ممثليه من يذهب إلى أن الحقائق موجودة داخل عقولنا " المثالية الذاتية"، ومنهم من ذهب إلى أن الحقائق توجد في موضوع خارجي ولكنها ليست تجريبية بل هي حقائق مثالية توجد في عالم متعالٍ هو عالم المُثل " مثالية أفلاطون الموضوعية " ، ومنهم من ذهب إلى تأكيد الدور الإيجابي للعقل إلى جانب الحدوس الحسية " المثالية النقدية لدى كانط ، وهناك أيضاً المثالية المطلقة كما نجدها لدى هيجل وبرادلي وبوزانكيت وغيرهم[1] .

وبعد هذا العرض السريع للمعرفة كتصور أو مشكلة فلسفية والتي حازت اهتمام الفلاسفة أمثال أفلاطون ومن بعده أرسطو وفلاسفة العصر الوسيط المسيحي والإسلامي وإن كان لم يتضح لهم بعد أن مشكلة البحث في المعرفة ستؤلف فرعاً مستقلاً من العلوم الفلسفية في العصر الحديث لذا نجد أن تعريفاتهم للفلسفة وتحديداتهم لسماتها وموضوعاتها جاءت ضمن آرائهم

---

١ : لمزيد من التفاصيل انظر " ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية د.علي عبدالمعطي، مرجع سابق، ص ٢١٦ ، وانظر أيضا نظرية المعرفة د .محمود زيدان ، مرجع سابق ص ٥٥، ٦٥ ، وانظر أيضا مع الفيلسوف . د. محمد ثابت الفندي ، دار المعرفة الجامعية ، ص ١٤٩، وأيضاً المعرفة عند مفكرى الإسلام ، د.محمد غلاب ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ص ٥٨،٦٢.

الفلسفية حول النفس والعقل[1]. واستئناساً بالتساؤلات الفلسفية حول نظرية المعرفة في محاورها الثلاثة نحاول تَعَرُّف آراء ابن حزم في المعرفة فيما يلي :

- اللافت للنظر أن آراء ابن حزم في المعرفة جاءت في مواطن متفرقة من كتبه ضمن آرائه في حدوث العالم ، والوجود الإلهي ، والنفس الإنسانية ، باستثناء ما أفرده في كتابيه " **الفصل** " ، "الأصول والفروع " تحت عنوان " الكلام في المعرفة " ، رسالة مراتب العلوم في كتاب "التقريب" .

١ ــ لابن حزم موقف واضح من الشك والشكاك إذ يصنفهم إلى ثلاثة أصناف " صنف منهم نفي الحقائق جملة وصنف منهم شكوا فيها، وصنف منهم قالوا هي حق عند من هي عنده حق ، وهي باطل عند من هي عنده باطل "[2]، ويفند ابن حزم آراء أصحاب الأصناف الثلاثة ويرد عليهم حججهم[3]، مؤكداً أن نفي الحقائق مكابرة للعقل والحس ، وأن الشيء يكون حقاً بكونه موجوداً ثابتاً بغض النظر عن اعتقاد الشخص ، ومن ثم فهو يرفض الشك في أشكاله الثلاثة سالفة الذكر، لكنه يأخذ بالشك المؤدي إلى اليقين ويتضح ذلك جلياً في موقفه من الرأي والتقليد والاجتهاد فنجده يرفض الأخذ بالرأي في الشرعيات فيقول " لا يحل لأحد الحكم بالرأي "[4] ، قال الله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[5] كما نجده يتحرى إسناد الأحاديث ويرفض الضعيف منها وغير الموثوق فيه فيقول : " فإن ذكروا حديث " معاذ " : أجتهد رأيي ولا آلو "[6] فإنه حديث باطل ، لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو وهو مجهول،

---

١ : د. محمود زيدان: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ١٧١.

٢ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج: ١، ص ٨.

٣ : المرجع السابق ص ٨ ، ٩ ، الأصول والفروع مرجع سابق ص ١٥٣ .

٤ : ابن حزم النبذ، مرجع سابق، ص ٩٣.

٥ : سورة الأنعام: الآية: ٣٨.

٦ : أخرجه أبو داود (٥٠٩/٩ مع العون) والترمذي (٥٥٦/٤ مع التحفة) وأحمد (٢٣٠/٥، ٢٤٠) والخلاصة أن الحديث ضعيف، وقد ضعفه البخاري والترمذي، والعقيلي، وابن حزم.. انظر النبذ، ص ٩٥.

لا يدرى من هو عن رجال من أهل حِمْصَ لم يسمعهم "[1] . كما يرفض الأخذ بـرأي تقليداً لإمام من الأمة[2] ، بل يدعو للاجتهاد وتمحيص الآراء والمعتقدات إذ " المجتهد المُخطيء أفضل عند الله تعالى من المقلد المُصيب[3] . ويقول أيضاً : " وإياك وتقليد الآباء ... وإياك والاعتزاز بكثرة صواب الواحد فتقبل له قولة واحدة بلا برهان[4] ، وعليه فابن حزم نبذ الاتباع وكانت دعوته صريحة لتمحيص العقائد الموروثة ، وبدا بذلك واضحاً في موقفه من الدهريين الذين أنكروا وجود الله وكذلك آراء السابقين عليه من الفلاسفة والمتكلمين في قدم العالم والنفس وهذا بدوره دليل على موقف ابن حزم من آراء السابقين فلا يقبل منها إلا ما ثبت ببرهان يقيني راجع إلى مقدمات يقينية إذ يقول : " يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت بالبرهان ، وأن يبطل ما أبطل بالبرهان ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله البرهان حتى يلوح له الحق "[5]، ويقول : " ولا تبال بكثرة خصومك ولا بقدم أزمانهم ولا بتعظيم الناس إياهم ولا بعزتهم فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد وأولى بالتعظيم ، وإذا شئت أن تتيقن فساد مراعاة ما ذكرنا فتأمل أهل كل ملة وكل أمة ، فإنك تجدهم مطبقين على تعظيم أسلافهم ... وذم أسلاف من خالفهم . وتأمل كل قول يقال ، فقد كان القائلون به في أول أمره قليلاً ، وأكثر ذلك يرجع إلى واحد ثم كثر أتباعه. وفتش كل قول تجده قد كان ابن ساعة بعد أن لم يكن ، ثم مرت عليه الأيام والشهور والسنون والدهور ... ولا تبال أيضاً وإن كانو فضلاء على الحقيقة فقد يخطيء الفاضل ما لم يكن معصوماً، ولو أن ذلك الفاضل لاح لك لرجع إليك ولو لم يفعل لكان غير فاضل"[6] ، وبهذا نجده ينبه إلى عدم الانقياد إلى رأي لكثرة مؤيدية أو لشهرة قائله وفضله ما

١ : ابن حزم: النبذ، مرجع سابق، ص ٩٥.

٢ : انظر ص (٩٧) وما بعدها من هذا البحث، وللمزيد انظر ابن حزم: النبذ، مرجع سابق، ص ص ١١٤، ١٢١.

٣ : ابن حزم المحلى بالآثار، مرجع سابق، "كتاب الأصول" مسألة ١٠٨، ص ٨٩.

٤ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣٣٩

٥ : المرجع السابق، ص ٣٣٦.

٦ : المرجع السابق، ص ٣٣٧.

لم يكن معصوماً . وكذلك يؤكد ابن حزم على ضرورة الدقة في استخدام الألفاظ والاختصار الجامع لكثير المعاني قليل الألفاظ وسبطها وفصيحها ...[1] ، وأيضاً لم يكتف فيما وصل إليه المتكلمون والفلاسفة بل يحدد الأسلوب الذي ينبغي الاعتماد عليه في مناقشة الآراء ، إذ نجده يفند معطيات الحس والظن والتخيل ويؤكد على ضرورة عدم الثقة بها إلا العقل فيقول : " وأعلم أن العقل والحس والظن والتمثيل قوىً من قوى النفس وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدت إليها هذه القوى وأما الذكر فهو تمثيل النفس لما أدته إليها هذه القوى فنجد النفس إذا افتقدت بالنسيان شيئاً مما اختزنته تتطلبه وفتشته في مذكوراتها بالفكر ... وليس في القوى التي ذكرنا شيء يوثق به أبداً على كل حال غير العقل فبه تميز مدركات الحواس السليمة والمدخولة بالمرض ، وشبهه كوجود العليل طعم العسل مراً كالعلقم ، والعقل يشهد بالشهادة الصحيحة الصادقة أنه حلو ، وكما ترى الشيء في الماء بخلاف شكله الذي يشهد العقل أنه شكله على الحقيقة . وأما الظن فأكذب دليل لأنه يصور لك الرجل الضخم المُتسلِح شجاعاً ولعله غاية في الجبن ، ويصور لك المتفاوت في الطلعة بليداً ولعله غاية في الذكاء ... وأما التخيل فقد يسمعك صوتاً حيث لا صوت ، ويريك شخصاً ولا شخص ... والعقل صادق أبداً ، قال تعالى مصدقاً لاعتراف من رفض شواهد عقله بالخطأ : ﴿وقالوا لوكُنَّا نَسْمَعُ أو نَعْقِل ما كنَّا في أصحاب السَّعير فاعترفوا بذنبهم فَسُحْقاً لأصحابِ السَّعير﴾ **[الملك : ١٠ ـــ ١١]**. وقال تعالى ذامّاً لمن أعرض عن استعمال عقله : ﴿وكَأَيِّنْ من آية في السماوات والأرض يمرُّونَ عليها وهمْ عنها مُعْرِضون﴾[2]. **[يوسف:١٠٥]**... "[3] وفي هذا النص إشارات واضحة

---

١ : المرجع السابق، ص ٣٣١.

٢ : واللافت للنظر أن ابن حزم يثق بأوائل العقل باعتبار أنها ضرورات أوقعها الله في النفس ، عكس ما نجده فيما بعد لدى الإمام الغزالي الذي انتقل من الشك في الحواس إلى الشك وفقدان الثقة في العقليات والأوليات باعتبار أنه لا يوجد " في رأيه " أساس للثقة في هذه الأوليات وهي حجة يعتبرها البعض ضعيفة ، انظر في ذلك " نظرية المعرفة " د . محمود زيدان ص ١٧٧ .

٣ : ابن حزم الأصول والفروع مرجع سابق ص ٩١ .

لخداع الحس والظن والتخيل وجميعها بحاجة إلى تقويم العقل بإعادة النظر فيها . ولكن ما المعيار الذي يستند إليه العقل في التسليم أو عدم التسليم بها ؟ نستطيع أن نستدل على معيارين يستند إليها العقل لدى ابن حزم الأول عدم تناقضها وبديهيات العقل والثاني نستدل عليه من رأيه في الرؤيا إذ نجده لا يقطع بالرؤيا إلا بعد ظهور صدقها ولما كان الأمر كذلك " كانت الرؤيا في مقدار هذا التجزيء من النبوة ، إذ رؤيا النبوة مقطوع على صحة من قبل حديث النفس الذي يشتغل به في اليقظة فيراه في النوم ، ومنه ما يكون من قبل أخلاط الجسم ، كرؤية صاحب الصفراء النيران ، وصاحب البلغم الثلج والمياه ، وصاحب السوداء للظلمات ، والكهوف والمخاوف ، وصاحب الدم للحضر والملاهي ومنها ما يكون من قبل الشيطان وهي الأضغاث " التي لاتتحصل "[1] ، وهنا نجده يقرر أن ما تراه في الحلم ليس كل الحقيقة معدداً أسبابه وأن الحد الفاصل للقطع بها هو صدقها أي تحققها في الواقع .

يستفاد مما سبق أن ابن حزم يدعو في صراحة وجرأة إلى ضرورة إعادة النظر في آراء السابقين وتمحيصها ومناقشتها ولا نأخذ منها إلا ما يثبت ببرهان يقيني . وهو أمر أكده "فرنسيس بيكون" فى كتابه "الأورجانون الجديد" محددا الأفكار السابقة فيما أطلق عليه بالأوهام الأربعة[2]، واعتبرها أخطاء شائعة فى التفكير البشرى ، ويجب تطهير العقل من سيطرتها[3]. كما يذهب ابن حزم إلى ضرورة عدم الاطمئنان إلى معطيات الحس والظن والتخيل، والتي يكون المرجع فيها إلى العقل ببديهياته (أى الموضوعية فى البحث والتحري)، وتلك خاصية تمثل ركيزة أساسية فى البحث العلمى ، إذ يجب على العالم فى دراسته للظواهر أن يلتزم بما يلاحظه ويجربه ويسجل مشاهداته وقياساته دون أدنى تدخل للذات[4]. ويزيد ابن حزم على

---

١ : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ص ٩١، والمقصود بالاضغاث أي الأحلام التي تجمع بين رؤى متناقضة ومضطربة.

٢ : والمقصود بها: أوهام القبيلة، أوهام الكهف، أوهام السوق، أوهام المسرح.

٣ : د. ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم (الميثودولوجيا)، دار النهضة، بيروت، ١٩٩٧م، ج: ٧، ص ٩٨.

٤ : المرجع السابق، ص ٩٩.

ذلك الرؤيا فهي تخيلات ترجع إلى طبيعة ما يغلب على أخلاط الجسد أو المشكلة التي انشغلت بها النفس في حال اليقظة ، وينتهي ابن حزم إلى تحديد منهجية دقيقة لتمحيص الآراء ومعطيات الحواس فيقول : " وأعلم أنه لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من جرد نفسه عن الأهواء كلها ونظر في الآراء كلها نظراً واحداً مستوياً لا يميل إلى شيء منها ، وفتش أخلاق نفسه بعقله تفتيشاً لا يترك فيها من الهوى والتقليد شيئاً البتة[1]، وتلك دعوة صريحة للتحلي بالموضوعية في تمحيص الآراء كافة في كل مسألة وأن يزنها بميزان العقل دون تحيز لأي منها .

وسائل المعرفة ومصادرها

في ضوء ما تقدم من أراء لابن حزم حول إمكان المعرفة وحدودها يتضح أنه يرجع المعرفة إلى الحواس والعقل معاً ، ثم البرهان الراجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل ، ويضيف إلى هذه الوسائل الثلاث وسيلة رابعة وهي الاعتقاد والإيمان وموضوعاتها التوحيد والنبوة وفي ذلك يقول : " ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل ، وإما برهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل ، وإما باتفاق وقع له في مصادقة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال "[2]، وعليه فإن الحق اليقيني من الأقوال يشهد له العقل والحس ببراهين راجعة إلى العقل والحواس ، وأما الباطل فإنه ينقطع قبل أن يبلغ إلى العقل والحواس ومن ثم فإن الحد الفاصل بين الحق والباطل هو البرهان وفي ذلك يقول ابن حزم : " ثبت بيقين أن في الأقوال حقاً وباطلاً ، وإذ هذا لا شك فيه فبالضرورة نعرف أن بين الحق والباطل فرقاً موجوداً وذلك الفرق الذي هو البرهان ، فمن عرف البرهان عرف الحق من الباطل "[3].

---

١ : ابن حزم: التقريب مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣١٩.

٢ : ابن حزم: الفصل، المجلد، ٣، ج: ٥، ص ١٨٥.

٣ : المرجع السابق، ص ٢٠٦.

فكل ما وقع فيه الاختلاف من غير الشريعة فإن برهانه وتيقن الحق فيه من البـــاطل راجــع رجوعاً صحيحاً إلى الحواس وضرورة العقل[1]، وبرغم الأهمية التي يوليها ابن حـــزم إلى شـــهادة الحس وأوائل العقل كمصدر من مصادر المعرفة فإنه يعطي العقل ببديهياته دور الرقيب اليقـــظ ، مهمته تقويم ما قد تخطىء فيه الحواس باعتبار أن الحواس في رأيه تبع للعقل[2]. والسؤال المُلــح الأن هو كيف تتم المعرفة برأي ابن حزم ؟ نلتمس الإجابة عن هذا السؤال في ضوء آراء ابـــن حـــزم وتحديداته لوجوه البيان إذ يقول : " إن جميع الأشياء التي أحدثها الأول فإن مراتبـــها في وجـــوه البيان أربعة لا خامس لها أصلاً ومتى نقص منها جـــزء واحد اختل البيان بمقدار ذلك النقـــص فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها ، فإنها إذا كـــانت حقـــاً فقـــد أمكنــت استبانتها... إذ ما لم يكن موجوداً فلا سبيل إلى استبانته[3].

وهنا يتضح إقرار ابن حزم بوجود الأشياء من جهة مظهرها الخارجي ، فهي حقيقة لا جــدال فيها ، ووسيلة النفس في ذلك هي الحواس ، ووجود حقيقي ثان وهو وجود الأشياء في أنفســـها أي في ذاتها حيث إن حـــــكم النفس في المحسوسات يصح إذا صح عقلها من الآفات ، وبـــأن تتفرغ من كل ما يشغل عقلها وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلها عليه[4]، وعـــن كيفيــة استبانتها يقول :

"**والوجه الثاني** : بيانها عند من اســتبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه ، واســـتقرارها فيها بمادة العقل الذي فضـــل به الناطق من النفوس ، وتمييزه لها على ما هي عليه إذ من لم يَبِـــنَ له الشيء لم يصّـــح له عمله ولا الإخبار عنه "[5]، وهنا يبرز دور الحواس كنواقل للاســـتثارات

---

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ١٨٧.

٣ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج:٤، ص ٩٥، ٩٦.

٤ : ابن حزم: التقريب مرجع سابق، ج: ٤، ص ٢٩٩.

٥ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ص ٩٦.

الحسية المنبعثة من المظهر الخارجي للإشياء فتحدد النفس معناها بتوسط مـــادة العقـــل إذ " أن الحواس تجد الأشخاص ، وأن العقل يجد المعاني "[1]، ومعنى ذلك أن النفس لا تدعى معرفة الأشياء الموجودات إلا بعد بلوغ الاستثارات الحسية إليها.

" **الوجه الثالث** : إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات مَكَّن الحكيـــم القـــادر لهـــا المخارج من الصدر والحلق وأنابيب الرئة والحنك واللسان والشفتين والأسنان ، وهيأ لها الهـــواء المندفع بقرع اللسان إلى صُمُخِ الآذان ، فتوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد اســـتقر فيـــها إلى نفس المخاطب ، وتنقله بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغةٍ اتفاقا عليها ، فتستبين من ذلـــك مـــا قد استبانته نفس المتكلم ... "[2]، ويتمثل هذا الوجه في التعبير باللفظ عن ما تـــأدت إليـــه النفس بتوسط العقل عن معاني الأشياء .

" **الوجه الرابع** : إشارات تقع باتفاق ، عمدتها تخطيط ما استقر في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة ذات لون ما تخط فيه ، متفق عليها بالصوت المتقدم ذكـــره ، فيســـمى ذلـــك كتاباً..."[3]، وبإمعان النظر في الوجهين الأول والثاني نجد أنفسنا أمام رأي واضح لابـــن حـــزم لا مبالغة فيه وهو أنه :

١ ـــ يعترف بوجود العالم الحسي ويؤكد أنه مظهر لشيء حقيقي وراءه فنلتمس لديه تميـــيزاً بين نوعين من الوجود في عبارتيه " الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها ، فإنها إذا كـــانت حقـــاً أمكن استبيانها " وأن الحواس تدرك الأشخاص والعقل يدرك المعنى " وهما :

أ) الأشياء الموجودات كما تبدوا لنا أي مظهرها الخارجي .

---

١ : ابن حزم: رسالة الرد على الكندي الفيلسوف، ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣٦٥.

٢ : ابن حزم: "رسالة مراتب العلوم"، مرجع سابق، ص ٩٦.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

ب) ما يتوصـــل إليه العقل من تحديد معاني تلك الأشياء ، فالأشياء في أنفسها حقيقة واقعيـة باعتبار أن المظهرالخارجي يدل عليها . وإذا فتشنا ما عرضه ابن حزم من بديهيات العقـــل[1] ، لم نجد منها ما يدل على أن لدينا معرفة مسبقة بمعاني الأشياء الموجودات وإنما نتعرفها بشهادة الحس (المظهر الخارجي لها) وبتوسط أوائل العقل لتحديد معانيها .

يضاف إلى ذلك الاستدلال على موقف حزمي وسطي بين العقلانية والتجريبية فالوجـه الأول من البيــــان يفصح عن أن المعرفة تبدأ بالانطباعات الحسية التي تنقلها الحواس إلى النفس كمـــا يرى التجريبيون[2] ولكنه يخالفهم في أنه لا يقف عند حدود الانطباعات الحسية فهي وحدهـــا لا تكفي بل لابد من توسط العقل أو كما يقول مادة العقل أي بديهيات العقل وهي كما أشـــرنا استعداد فيه ، فحين يعمل الفكر ويصدر حكماً على شيء أنه في مكان ما فـــإن هـــذا الحكـــم يتضمن ـــ إلى جانب الحصول على خبرات حسية عن شكله ولونــــه وحجمـــه ومســـاحته ، سكـــونه أو حركته ـــ تصور الجوهر ومحمولاته ـــ فيؤلف بين هذه الخبرات الحســـية فتـــأخذ هذه الاستثارات الحسية معناها في صيغة الحكم على الشيء .

ولما كان الحكم لا يخلو من استدلال ، ولما كان لا استدلال إلا في زمان[3] فعنصر الزمان هـــام في إصدار الأحكام وتحديد معاني الأشياء ، وعليه فالإدراك الحسي معرفة ولكن هذه المعرفـــة لا تتبلور ولا تتخذ صورها الصحيحة إلا في ضوء بديهيات العقل .

يستفاد مما سبق أن آراء ابن حزم في المعـــرفة جاءت متفرقة في مواطن شتى مـــن مؤلفاتـــه ، فنجده يؤكد على ضرورة عدم الاتباع والتقليد إلا بعد التأكد من سلامة الرأي وصحته ببرهـــان

---

١ : إذ تعتبر بديهيات العقـــل بمثابة معيار لصحة المعارف التي نحصّلها بوساطة الحـــواس إضافة إلى كونها مقدمـــات لكـــل برهان صحيح ، لمزيد من التفاصيل انظر "الفصل" المجلد : ١، جـــ :١ ص ٥.

٢ : يذهب لوك إلى أن الطفل يولد وعقله صفحة بيضاء تنقش عليها التجارب ما تريد ففي ضوء آراء ابن حزم نجد التشـــابه في كون الطفل عند ولادته ليس له من التمييز إلا ما لسائر الحيوانات .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد الأول جـــ : ١ ص ٥ .

راجع إلى شهادة الحس وأول العقل وهي بمثابة مبادىء ضرورية أولية ، وهي مقدمات أولى تبدأ منها أي معرفة برهانية علمية وهي صنفان مبادىء ضرورية أولية وأخرى أولية حادثة ، الأولى عنده نلمس فيها النزعة الأرسطية[1]. إذا أنها مبادىء لا يطلب عليها دليل أو برهان والثانية وهي شهادة الحس التي تعتبر دليل وعي النفس بذاتها ، كما نلحظ تشابها كبيراً بين تقسيم ابن حزم لأنواع المعارف ونظرية جون لوك في درجات المعرفة[2]. كما يلتقي ديكارت مع ابن حزم في كون أوائل العقل في الفكر الحزمي أي البديهيات هي ضرورات أوقعها الله في النفس وهي ليست أفكاراً فطرية مكتملة وإنما استعداد في العقل ، كما نجد توافقاً بين آراء كانط[3] الذي عرضت له مشكلة المعرفة فأفاض فيها واتخذ موقفاً وسطاً بين الاتجاهين العقلي والتجريبي في نسقه الفلسفي المثالي النقدي ، كما نلاحظ التوافق مع ما قدمه برتراند راسل في المعرفة[4] ، حيث نجد أن ما يسميه ابن حزم بالمعرفة بأول العقل وضرورة الحس يسميه راسل

---

١ : حيث يذهب أرسطو في كتابه"الميتافيزيقا "إلى أنه من المستحيل إقامة برهان على هذه المبادىء لأن من المستحيل أن يبرهن على كل شيء بل يجب البدء بنقط بداية مطلقة ، وتبعه في ذلك فريجة وراسل ويؤكد أرسطو أن أي منكر لهذه المبادىء إنما ينطوي إنكاره على اعتراف بهذه المبادىء، انظر نظرية المعرفة د . محمود زيدان ص ١٠١ ، ١٠٢ .

٢ : حيث يصنف " لوك " المعرفة في ثلاث درجات حسب درجة اليقين :

أ ــ المعرفة الحدسية : وهي المعرفة البديهية أي إدراك عقلي مباشر لبعض القضايا .

ب ــ والمعرفة البرهانية : ومجالها مبرهنات الرياضيات والبراهين على وجود الله .

جـــ المعرفة الحسية : انظر نظرية المعرفة د . محمود زيدان ص ٢٤ .

٣ : حيث يلتقي ابن حزم في إعطاء الحواس والعقل معاً الأهمية في إنتاج المعارف مع الفيلسوف الألماني كانط ممثل النسق الفلسفي المثالي النقدي والذي توسط الموقفين التجريبي الحسي والعقلي المثالي إذ وجد أنه من الضروري " أن نميز بين الظواهر الأولية السابقة على المعرفة المكتسبة بالتجربة ووظيفه العقل في نقده للمعرفة " انظر الفلسفة ومباحثها ، د.محمد علي أبوريان، ص ٢١٦ وكذلك يرى " كانط " أن التجربة الحسية ليست ذاتية خالصة أو موضوعية محضة بل تجمع بين الناحيتين ، فالعقل يقدم للتجربة مبادىء لا يمكن أي تجربة أن تقدمها ، والتجربة الحسية تقدم للعقل معلومات جديدة المصدر السابق الموضع نفسه، علاوة على التقائهما في كون الأشياء الموجودات حقيقة في ذاتها يدل عليها مظهرها الخارجي.

٤ : حيث يحدد " راسل " علاقتين بين العقل والأشياء الخارجية يسميها بالمعرفة المباشرة ، والمعرفة بالوصف الأولي، تتناول ما نعرفه عن طريق الإحساس بالاشياء الخارجية ، والثانية تأتي عن طريق الاستنتاج من أمور نكون على معرفة مباشرة بها، انظر برتراند راسل " مشاكل الفلسفة " ترجمة . عبدالعزيز البسام ، محمد ابراهيم محمد ، ط : ٢ ص ١٧ .

بالمعرفة المباشرة ، وما يسميه ابن حزم بالمقدمات الراجعة إلى أول العقل والحس يقابلـــها عنـــد راسل المعرفة بالوصف. وهذا التوافق في آراء ابن حزم واللاحقين له ليؤكد عبقرية ابـــن حـــزم ونفاذ بصيرته في العلم والفلسفة والمعارف الإنسانية كافة .

طبيعة المعرفة برأى ابن حزم :

يقدم ابن حزم تحديداً دقيقاً للعلم يبرز من خلاله طبيعة المعرفة إذ يقول : " وحد العلم بالشيء وهو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على مـــا هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه .. ."[١] .

فالعلم أو المعرفة باعتبار واحدية المعنى لدى ابن حزم ذو ارتباط وثيق بالاعتقـــاد إلا أن هـــذا الاعتقاد ليس على نحو من المفهوم التقليدي لدى كل من دافيد هيوم، والكسندر بين[٢] ، وإنمـــا اعتقاد يعبر عن تفاعل بين الذات والأشياء الخارجية وهذا واضح في عبارة ابن حـــزم " اعتقـــاد الشيء على ما هو عليه " ومعرفة الذات لهذه الاعتقادات معرفة مباشرة واضحة . وبالقاء نظـــرة سريعة على تحديدات البـــاحثين والفلاسفة[٣] لطبيعة المعرفة يَتَبَين لنا دقة ابن حـــزم في تحديدهـــا

---

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، جـــ : ٥ ص ١٨٤ .

٢ : الاعتقاد في رأي هيوم يبدأ بفكرة طاغية تسيطر على عقل المعتقـــد بها بحيث يقتنع بصدقها ويدافع عنها ، ويكـــون لديـــه أسباب وجيهة للاقتناع بها ، أما عند "الكسندربين " فإن الاعتقاد لا معنى له إلا بالإشارة إلى فعل أو سلوك ، وقيمة هـــذه الإشارة هي وضع الاعتقاد تحت سيطرة الإرادة لمزيد من التفصيل انظر د. محمود زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٩ م، ط : ١ ، ص ١٤ ، ١٥ .

٣ : عالـــم المُثل هو موضوع المعرفة لدى أفلاطـــون ويُدَرك بالعقل ، ونجده يميز بين المعرفة والاعتقاد على أســـاس أن الســـمة الرئيسة للمعرفة هي الصدق ، أما الاعتقاد أو الحكم أو الظن فقد يصدق أو يكذب ، ومع قبول الفلاسفة المعاصرين لهـــذا المعيار إلا أنهم رفضوا التمييز بين المعرفة والاعتقاد باعتبار أن الصدق المطلق بعيد المنال مكتفون بالتبريرات الكافية كأســـاس لقبول صدق القضايا كموضوع للمعرفة ، انظر المرجع السابق ، ص ٢١، ٢٢ .

ويُعَرّف " آير " المعرفة بأنها الاعتقاد الصادق الذي يتوفر لدى المعتقد أساساً لصدقه المرجع السابق ص ٢٢ .

وعند أرسطو المعرفة تكون دائماً معرفة بالإشياء الثابتة وهي صور الأشياء المحسوسة بمعنى أن موضوع المعرفة هو الصور المنبثة في المادة . المرجع السابق ص ٢٣ .

رغم تنوع تحديداتهم وتباينها . وتأسيساً على ما سبق من تحديد حزمي للمعرفة فإنه يقسم معرفة كل عارف بما يعلم إلى قسمين : ـــ

القسم الأول : يتفرع عنه نوعان :

أحدهما : المعرفة بالبديهيات أي أوائل العقل عنده .

ثانيهما : وهو ما عرفه الإنسان بحسه المتيقن بأول العقل وخاصية هذا القسم الأول ـــ بنوعية ـــ أنه لا يحتاج إلى برهان ذلك ، لأن جميع البراهين ترجع إليه .

القسم الثاني: فهو المعرفة الناتجة عن المقدمات التي ترجع إلى القسم الأول بنوعية (أي العقل والحس معاً من قريب أو بعيد ويدخل تحت هذا القسم العلم بالتوحيد والربوبية وفي ذلك يقول : " اعلم أن معرفة كل عارف منا بما يعرفه ، وهو علمه بما يعلم ، ينقسم قسمين : أحدهما أول ، والثاني تالٍ . فالأول ينقسم قسمين : أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته وبموجب خلقته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات، فعرف هذا الباب بأول عقله، مثل معرفته أن الكل أكثر من الجزء ، وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك ، ومن لم تتقدمه

أما ديكارت فقد جعل من الفكرة اللبنة الأولى في بناء مذهبه، فالفكرة هي كل ما يستطيع العقل إدراكه مباشرة، والأفكار الواضحة المتميزة هي التي تؤلف الحقيقة ، انظر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي " كاربوبر " ترجمة د. محمد محمد قاسم، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٩٥ م، ص ٢٥٢ .

ويقول ليبنتز بالأفكار الفطرية ألا إنها ليست واضحة منذ البداية صراحة للعقل أو ظهورها مكتملة فيه فنحن نتعرفها في إحدى المناسبات ، انظر المرجع السابق ص ٢٥٤ .

بينما ينكر جون لوك وجود أفكار فطرية ويعلن أن ما في عقلنا من معارف إنما يرجع إلى مصدرين : الإحساس والاستبطان الذي يعتمد بدوره على الحواس ، وعن الحواس تصدر الأفكار الأولية .

أما كانط فقد اهتم بهذه المشكلة اهتماماً أساسياً واتخذ موقفاً بين العقلانية والتجريبية باعتبار أن قدرتنا القبلية محدودة فليس لنا أن نعرف كل شيء وإنما نعرف فقط ما يتفق ويتطابق مع تصوراتنا ، المرجع السابق ص ٢٥٦ ، ٢٦٠ وانظر أيضاً د. محمود زيدان نظرية المعرفة ص ٢٤ ، ٢٥ .

فلم توجد قبله ،وأن نصفي العدد مساوٍ لجميعه وأن كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال ، وأن الحق لا يكون في الشيء وضده "[1].

ويلاحظ هنا أن أوائل العقل هي قضايا يوجبها العقل الصريح لذاته وغريزته ، الخالي من كل آفة ، وكلما وقع للعقل التصور لحدودها وقع التصديق والصحة ، فلا يكون للتصديق والتسليم بصحتها إلا على وقوع التصور والفطنة .

وثانيهما وهو ما يتعلق بشهادة الحس وفيه يقول ابن حزم : " والقسم الثاني من هذا القسم الأول هو ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل كمعرفته أن النار حارة ، والثلج بارد ، والصبر مر ، والتمر حلو ، والثلج الجديد أبيض والقار أسود ، وأن جلد القنفد خشن ، والحرير لين ، وأن صوت الرعد أشد من صوت الدجاجة وما أشبه ذلك "[2].

يستفاد مما سبق أن هناك معارف أولية صنفها ابن حزم صنفين هما :

١ ـــ ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق .

٢ ـــ وما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل .

ولم يتوقف ابن حزم عند هذا التحديد للقسم الأول من معارف الإنسان بل يبرر وجودها الفطري إلا أن هذا الوجود الفطري لها لا يعني أنها مكتملة في عقل الإنسان عند مولده إذ يقول: "لا ذُكر للطفل حين ولادته ولا تمييز إلا ما لسائر الحيوان من الحس والحركة اللاإرادية[3] فتراه يقبض رجليه ويمدها ويغلب أعضاءه حسب طاقته ويألم إذا أحس البرد أو الحر أو الجوع وإذا ضرب أو قرص وله سوى ذلك مما يشاركه فيه الحيوان والنوامي مما ليس حيواناً

---

١ : ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٢٨٥.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣ : باعتبار أن حد الحيوان هو "الحساس المتحرك بإرادة" انظر التقريب ص ١١٥.

من طلب الغذاء لبقاء جسمه على ما هو عليه ... "[1]، وعليه فحين ولادة الطفل يكون في حالة اللاتمييز وأول ما يحدث لها (أي نفس الطفل) وتتمايز به على سائر الكائنات الحية هو فهم ما أدركت بحواسها الخمس ، وفي ذلك يقول : " فإذا قويت النفس على قول من يقول أنها مزاج أو أنها حدثت حينئذ أو أخذت يعاودها ذُكر وتمييزها في قول من يقول: أنها كانت ذاكرة قبل ذلك وأنها كالمفيق من مرض " فأول " ما يحدث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان فهم ما أدركت بحواسها الخمس ، كعلمها أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها ، والرائحة الرديئة منافرة لطبعها ، وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود..."[2].

ولكن فهم النفس لما أدركت بالحواس له سند وهو المتمثل في علمها بالبديهيات " الإدراك السادس ".

ويطلق عليها ابن حزم أوائل العقل إذ يقول : " والإدراك السادس علمها بالبديهيات، فمن ذلك علمها بأن الجزء أقل من الكل ... ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادات ... وعلمه بأن لا يكون جسم واحد في مكانين ... ومن ذلك علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد... وعلمه بأن الطويل زائد على مقدار ما هو أقصر منه ... وعلمه بأن ذا النهاية يحصر ويقطع بالعدْو وإن لم يُحسن العبارة بتحديد ما يدري من ذلك ... وعلمه بأنه لا يعلم الغيب أحد وذلك أنه إذا سألته عن شيء لا يعرفه أنكر ذلك وقال لا أدري ... ومنها فرقه بين الحق والباطل... ومنها علمه بأنه لا يكون شيء إلا في زمان ... ويعرف أن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ولا تتجاوزها ... ومنها علمه بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل ... ومنها معرفته بأن في الخبر صدقاً وكذباً فتراه يُكَذّب بعض ما يخبر به ويصدّق بعضه ويتوقف في بعضه هذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها ذو عقل وهنا أيضاً

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج:١، ص ٤.

٢ : المرجع السابق، ص ٥.

أشياء غير ما ذكرنا إذا فتشت وجدت وميزها كل ذي عقل من نفسه ومن غيره وليس يدري أحد كيف وقع العلم بهذه الأشياء كلها بوجه من الوجوه "[1].

يستفاد من ذلك أن أوائل العقل ليست إلا استعداداً في نفس الطفل للفهم ومتى قويت تفهم ما تدرك بحواسها .

والأمر نفسه نجده لدى رينيه ديكارت فالأفكار الفطرية التي يقول بها ليست إلا استعداداً في النفس إذ يقول: " يكفي أن أوجه انتباهي كي أدرك ما لا نهاية له من الخصائص المتعلقة ، والاشكال ، والحركات ، وأشياء أخرى متشابهة تظهر حقيقتها بينة وتتفق تماماً مع طبيعتي بحيث إنني حين أبدأ في اكتشافها لا يبدو لي أنني أتعلم شيئاً جديداً ، بل بالأحرى أتذكر ما كنت أعرفه من قبل أعني أنني أدرك أشياء كانت من قبل في عقلي وإن كنت لم أوجه بعد فكري نحوها "[2]. إضافة إلى ذلك يقول ابن حزم " فهذه المقدمات التي ذكرناها هي الصحيحة التي لا شك فيها ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلاً إلا مجنون أو جاهل[3].

يستفاد من ذلك أن أوائل العقل واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان لذا فهي مباشرة ويقينية ، ويقدم ابن حزم دليلاً غاية في الدقة وله قيمته العلمية على أن " أوائل العقل " هي ضرورات أوقعها الله في النفس فيقول : " الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان ولابد ضرورة أن يعلم ذلك بأول العقل لأنه قد علم بضرورة العقل أنه لا يكون شيء مما في العالم إلا في وقت وليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين إدراكها ما ذكرنا مهلة البتة لا دقيقة ولا جليلة ولا سبيل على ذلك فصح أنها ضرورات أوقعها الله في النفس[4].

---

١ : المرجع السابق، ص ٥، ٦.

٢ : د. محمد محمد قاسم: كارل بوبر ونظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي مرجع سابق، ص ٢٥٢، ٢٥٣ ولمزيد من التفاصيل انظر د. محمود زيدان، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ٢٤.

٣ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج:١، ص ٦، ٧.

٤ : ابن حزم: الفصل، المجلد ١، ج:١، ص ٦، ٧.

وهنا يحاجج ابن حزم بأن ليس بين تمييز النفس وبين فهم ما أدركته بالحواس مهلة البتة فهو بمثابة فهم مباشر وفوري ويصح أن نسميه حدساً لأنه معرفة بالبديهيات وليس استدلالاً باعتبارأن الاستدلال لا يكون إلا في زمان كما ذكر ابن حزم ، يضاف إلى ذلك أنه إذا نظرنا إلى استدلال من جانبه الخارجي أعني ــ إلى الاستدلال المجمد في القول بسلسلة من الجمل أو القضايا المتعاقبة في الزمان ــ نجد أن هناك حداً فاصلاً بين تلك المعرفة المباشرة والاستدلال ، أما إذا نظرنا إلى الاستدلال من الداخل أي من حيث هو فعل الذهن المستدل فهو بحاجة إلى هذه المعرفة المباشرة البديهية بل يتطلبها كشرط ضروري ، ولما كان لا استدلال إلا من مقدمات ، فأوائل العقل عند ابن حزم هي مقدمات لكل استدلال ، بل ويذهب إلى أنه لا استقامه لأي استدلال صحيح إلا منها فيقول ابن حزم : " لا استدلال إلا من هذه المقدمات ولا يصح شيء إلا بالرد إليها فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن ، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط"[1] .

علاوة على ذلك فإنه لكي يكون الاستدلال شيئاً آخر غير تعاقب لجمل أو قضايا منعزلة ، يجب أن تشد رابطة منطقية كل قضية إلى القضيتين اللتين تكتنفانها ، وإذا كانت هذه الرابطة غير بينة بصفة مباشرة بحيث يجب لبيانها التصريح ببعض الوسائط التي وقع إضمارها فلا أقل في الأخير من أن تكون هذه الحلقات الضيقة مُدركة ــ مباشرة ــ بأوائل العقل ، لذا فلا غناء للعقل عن هذه البديهيات .

وأما القسم الثاني المعرفة يقول فيه ابن حزم : " وفي القسم الثاني من هذين القسمين تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر تحقيق ضرورة كعلمنا أن الفيل موجود و لم تره ، وأن مصر ومكة في الدنيا ، وأنه قد كان موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وقد كان أرسطاطاليس وجالينوس موجودين "[2] ، ويعلق ابن حزم على طبيعة هذا القسم من المعرفة بأنه

---

١ : المرجع السابق، ص ٦.

٢ : ابن حزم التقريب، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

يرجع إلى مقدمات منتجه ، وهذه المقدمات راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بعد سواء تعلق الأمر بصحة قضايا الدين أوالعلم أوالأخلاق.

وفي ذلك يقول : " وأما الثاني فإنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحس إما من قرب أو من بُعد ، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوة وصح وجوب الائتمار لها وصحت الأوامر والنواهي عن النبي ﷺ وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها ، وفي هذا القسم أيضاً تدخل صحة الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناه والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة "[1].

ومن هذين القسمين تقوم الدلائل كلها وإليها ترجع جميع البراهين وأن بعدت طرقها من انتاج نتائج عن مقدمات تؤخذ من تلك المقدمات أيضاً من نتائج مأخوذة من مقدمات وهكذا أبداً ، وإن كثرت القرائن والنتائج وأختلفت أنواعها ، حتى تقف راجعاً عند هذين العلمين الموهوبين بمن من الأول الواحد[2]. يستفاد مما سبق أن المعارف الأوائل لدى ابن حزم قسمان :

القسم الأول : ويتضمن نوعان من المعارف هما :

١ ـــ ما عرفه الإنسان بفطرته وهي استعداد في النفس تتمثل في العلم بالبديهيات " أي أوائل العقل" وتتسم بما يلي :

أ ـــ أنها واضحة بذاتها لا يطلب عليها دليل .

ب ـــ أنها ضرورات أوقعها الله في النفس ، فهي سابقة على التجربة الحسية .

جـــ ـــ أنها معيار المعرفة اليقينية .

---

١ : المرجع السابق، ص ٢٨٧.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٨٧.

٢ ــ ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل " أي المعرفة الحسية وتتسم بمايلي:

أ ــ مصدرها الحواس وهي نوافذ النفس على العالم الخارجي .

ب ــ معيار اليقين فيها أوائل العقل أي عدم تناقضها وبديهيات العقل باعتبار أنها معرفة تابعة للعقل[١] .

القسم الثاني : هو المعرفة البرهانية وهي معرفة مأخوذة من مقدمات منتجة ترجع إلى العقل والحس معاً . وهذه المعارف بقسميها ترجع إلى العقل حيث يقول ابن حزم " وإلى العقل نرجع في معرفة صحة الديانة وصحة العمل الموصلين إلى الفوز بالآخرة والسلامة الأبدية ، وبه نعرف حقيقة العلم ، ونخرج من ظلمة الجهل ، ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد ... "[٢].

مما سبق وفي ضوء آراء السابقين على ابن حزم واللاحقين له حول طبيعة المعرفة ليتضح لنا مدى أهمية آرائه في هذا المجال إذ نجد " ليبنتز " يقول بالأفكار الفطرية إلا أنها ليست موجودة فينا مثل شيء داخل شيء آخر كما ذهب " ديكارت " لأن المبادىء ليست شيئاً آخر غير الفكر نفسه ، وذكر " ليبنتز " أن الأفكار الفطرية لا يمكن وضوحها في البداية صراحة للعقل أو ظهورها مكتملة فيه فنحن نتعرفها في إحدى المناسبات[٣] ، وهذا ما عبر عنه ابن حزم في طبيعة العلم بالبديهيات قائلاً: " لا يدري أحد كيف وقع العلم بهذه الأشياء كلها بوجه من الوجوه".

---

١ : حيث يذهب ابن حزم إلى أن العقل بما لديه من بديهيات هو المحك في صحة ويقين ما تتأدى إليه النفس بوساطة الحواس باعتبار أن الحواس خادعة وغير مأمونة ، فإننا نرى الشيء في الماء بخلاف شكله الذي يشهد العقل أنه شكله على الحقيقة وعليه فالحواس تبع للعقل ، ويستشهد على ذلك بدليل نقلي وهو قوله تعالى : { فإنها لا تَعْمَى الأبصار ولكن تَعْمي القلوب التي في الصدور } " سورة الحج : ٤٦ " فقد أخبر عز وجل أن الحواس تبع للعقل ، وأن ذا العقل الذي يغلب هواه عليه لا ينتفع بما أدركت حواسه ، انظر المرجع السابق ص ٣١٥ .

٢ : المرجع السابق ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

٣ : د. محمد محمد قاسم، كارل بوبر ونظرية المعرفة، مرجع سابق ص ٢٥٤.

فالجزء أقل من الكل ، والمتضادان لا يجتمعان .. إلخ ، وجميعها استعداد في النفس ولكن وضوحها لا يتحقق إلا بتماثل الحس لها .

يضاف إلى ذلك أن التجربة الحسية " شهادة الحس " تشكل جزءاً هاماً من المعرفة لدى ابن حزم وهذا ما نجده عن ليبنتز " كما هو الحال عند " أفلاطون " و ديكارت " إذ التجربة الحسية ضرورية لإيقاظ الأفكار الفطرية[1] .

(٢ ــ ٤) المفاهيم الكبرى : اللّه، النفس الإنسانية ، العالم ، من منظور ابن حزم:

أولاً : الوجود الإلهي :

يصنف ابن حزم العالم وما فيه إلى جوهر وعرض ، والجوهر عنده هو القائم بنفسه الحامل لأعراضه، أما العرض فهو الشيء غير القائم بنفسه محمولاً في غيره إذ يقول : " أما الخلق فينقسم قسمين لا ثالث لهما أصلاً : شيء يقوم بنفسه ويحمل غيره ، فاتفقنا على أن سميناه " جوهراً " وشيء لا يقوم بنفسه ولابد من أن يحمله غيره فاتفقنا على أن سميناه " عرضاً "[2]، إذن ليس في العالم إلا الحامل والمحمول أي الجوهر والعرض ، والجوهر من منظور ابن حزم " هو جرم الحجر والحائط والعود وكل جرم في العالم ، والعرض هو طوله وعرضه ولونه وحركته وشكله وسائر صفاته التي هي محمولة في الجرم فإنك ترى البلحة خضراء ثم تصير حمراء ثم تصير صفراء والحمرة غير الخضرة وغير الصفرة ، والعين التي تتصرف عليها، هذه الألوان واحدة لم تنتقل فتصير جسماً آخر "[3].

---

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق " ضمن رسائل ابن حزم " مرجع سابق الجزء : ٤ ، ص ١١١ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

يستفاد من ذلك أن الجوهر جسم تعتريه أعراضٌ ، ومهما تبدلت أعراضه واختلفت فإنه دائماً جسمٌ لا يتبدل ، أما " أعراضه متبدلة متغايرة ، تذهب وتحدث "[1]، وهذا بدوره يكشف عن تصور ابن حزم للجوهر إذ هو عنده الرأس الأعلى للمقولات أي جنس الأجناس " حاملاً للمقولات التسع " الكم ، والكيف، والإضافة، والمتى ، والأين ، والنصبة ، والملك ، والفاعل ، والمنفعل " وهذه الأخيرة " محمولات في الجوهر وأعراض له وغير قائمات بأنفسها "[2]، ويبرهن ابن حزم على ذلك بالقياس التالي :" أن الجنس منه يؤخذ حد كل ما تحته وأن الحد ينبىء عن طبيعة المحدود ، فوجب أن الجنس فيه إنباء عن طبيعة كل ما تحته "[3].

ويحدد معنى الطبيعة هنا بأنها " قوة في الشيء توجد بها كيفياته على ما هي عليه "[4]، وكل " ما يقع تحت جنس فطبيعته واحدة لا مختلفة "[5]، ثم يُفصل القول في المقولات التسع بالنسبة للجوهر فيقول :"بعضها محمول في شخصه وعرض فيه كالكيفيات ، وبعضها محمول في طبيعته وعرض فيها كالعدد والزمان ، وبعضها عرض له من قبل غيره ومحمول في طبيعته بطبيعة غيره كالإضافة"[6]، ويؤكد ابن حزم وثاقة العلاقة بين الجوهر وأعراضه قائلاً : " إن الجوهر وحده دون سائر الأشياء .. موجود بنفسه وسائرها متداول عليه ، وكلها موجودٌ به لا سبيل إلى أن توجد دونه البتة ، والجوهر وإن كان لا يوجد دونها أيضاً البتة ، فقد يوجد دون بعضها ، ولا سبيل إلى أن يوجد شيء منها دون جوهر البتة "[7]، أما عن معرفة النفس للرؤوس الثلاثة (الكم، والكيف،والإضافة) والتي يعتبرها ابن حزم أعراضاً للجوهر فيرى أن بعضها تتأدى إليه النفس

---

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٢ : المرجع السابق : ص ١١٨ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٥ : المرجع السابق، ص ١١٩.

٦ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ص ١٢٠ .

٧ : ابن حزم : المرجع السابق ص ١٢١ .

بالحواس الأربعة[1]، البصر ، والذوق ، والشم ، واللمس وذلك لانفعال النفس الحاسة بمحسلها " كالمبصرات ، والمذوقات ، والمشمومات ، والملموسات " ، وبعضها يكون بالعقل فقط " كالعدد والزمان والإضافة " وبعضها يكون بتوسط من الحواس والعقل معاً " كالحركات " بوساطة ملكات الحس الذهنية [أي الحس المشترك] وجميع هذه الأعراض غير قائمة بأنفسها إلا الجوهر تتعرف النفس بتوسط العقل والحواس أنه قائم بنفسه[2]، ولما كان كل واحد من هذه الرؤوس التي هي الكم والكيف والإضافة يندرج تحته أشياء كثيرة بحسب طبيعتها الواحدة فإن ابن حزم يطلق على كل رأس منها لفظة " جنس أجناس " لا بالنسبة للجوهر بل من حيث نسبة ما يقع تحتها إليها . إذ يقول : " وكل واحد من الرؤوس التي ذكرنا جامع لطبيعة أشياء كثيرة فسمينا كل واحد منها جنس أجناس "[3]، ويعتمد ابن حزم على القسمة الثنائية في تصنيفه للجوهر إذ يقول : " والجوهر ينقسم قسمين : حي ولا حي، والحي ينقسم قسمين : نفس ناطقة ونفس غير ناطقة "[4]، وهكذا نجد أنه لا يوجد شيء برأي ابن حزم قائم بنفسه حامل لغيره لا يسمى جوهراً ولا يمكن أن يوجد جوهر لا يكون قائماً بنفسه حاملاً لغيره ، والجوهر عنده مبدأ ليس فوقه جنس ، يقع تحت اسمه الجوهر وغير الجوهر[5] ومن ثم فإن الله عز وجل ليس جوهراً ولا يطلق عليه لفظ جوهر بوجه من الوجوه ذلك لأنه تعالى " ليس حاملاً ولا محمولاً بوجه من الوجوه "[6]، وبرهن على ذلك بقوله : " إن الجنس منه يؤخذ حد كل ما تحته وأن الحد ينبىء عن طبيعة المحدود فوجب أن الجنس فيه إنباء عن طبيعة كل ما تحته[7]، وأيضا فإن الله عز وجل

---

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه ــ حيث الإشارة بالأمثلة إلى الحواس الأربع التي يقصدها هنا .

٢ : المرجع السابق : ص ١١٨ .

٣ : ابن حزم : التقريب ، ص ١٢١ .

٤ : المرجع السابق : ص ١٢٣ .

٥ : باعتبار أن الرؤوس الثلاثة " الكم والكيف والإضافة " هي عنده أجناس أجناس بالنسبة لما يندرج تحتها .

٦ : ابن حزم : التقريب ، ص ١١١ .

٧ : المرجع السابق : ص ١١٨ .

ليس بجنس أجناس لأنه ليس حاملاً لأعراض ولا واقعاً تحت جنس وإلا أصبح محدوداً بـالضرورة لأن كل ما وقع تحت جنس فمحدود ضرورة ، وعليه " فلا موجود أصلاً ولا حقيقة البتـة إلا الخالق وخلقه فقط ولا سبيل إلى ثالث أصلاً وأما الخلق فيكثر "[1]، وهو ما تتأدى إليه النفـس " بمجرد العقل ويتدرج من وجودها هذه العشرة (أي المقولات العشر) موجوداً حقاً غير موصوف بشيء من صفات هذه العشرة وهو الأول الواحد الخالق الذي لم يزل[2]، ذلك لأن كل ما يقـع تحت جنس واحد فلا يكون وجوده إلا على صفة واحدة جمعته لجميعه ، ومن ثم يقول ابن حـزم إن : " الحق الأول الواحد الخالق عز وجل الذي علم بضرورة الدلائل ووجب بها خروجه عـن الأجناس والأنواع والمقولات "[3]، ويؤكد ابن حزم التنزيه المطلق للذات الإلهية بالبراهين التالية :

البرهان الأول : دليل .. الحركة والزمان

وفيه يشير ابن حزم إلى أن لا حركة إلا للجسم ، والزمان هو مدة وجود الجسم سـاكناً أو متحركاً ، ولما كان الجوهر عنده جسم قائم بنفسه حامل لأعراضه ، والله عز وجل لا حاملاً ولا محمولاً إذن فلا زمان ولا مدة له ـ تعالى عن ذلك ـ إذ يقول في معنى لفظة الزمان : " إنهـا مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً ، فلو لم يكن جرماً لم تكن مدة ، ولو لم تكن مدة لم يكـن جرماً ... والله عز وجلّ وتعالى ليس جرماً ولا محمولاً في جرم فلا زمـان له ولا مـدة "[4]، ويؤكد ذلك قائلاً : " إن الباري تعالى ليس في زمان ولا له مدة لأن الزمان إنما هو حركة كـل ذي الزمان وانتقاله من مكان ، أو مدة بقائة ساكناً في مكان واحد ، والبـارىء تعـالى ليـس متحركاً ولا ساكناً ولا شك أنه ليس في زمان ولا له مدة ولا هو في مكان أصلاً وليـس هـو جرماً ولا جوهراً ولا عرضاً ولا عدداً ولا جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً ولا شخصاً ... وإنما هـو

---

١ : المرجع السابق : ص ١١١ .

٢ : المرجع السابق : ص ١١٩ .

٣ : ابن حزم : الفصل .. المجلد : ١ جـ : ١ ، ص ٣١ .

٤ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي . مرجع سابق جـ : ٤ ص١٦٥ .

تعالى حق في ذاته ، موجود مطلق بمعنى أنه لا يشبه شيئاً من خلقه بوجه من الوجوه "[1]، ومـــن ثم فإن ابن حزم ينفي عن الله عز وجل الجسمية والحركة وبالتالي المدة لأنه لو كان له تعـــالى مـــدة لكان معه أول وآخر غيره ، ولو كان ذلك لوقع العدد عليهما ودخلاً بعددهما تحت نـــوع مـــن أنواع الكمية ولكان تعالى محصوراً محدداً محدثاً ـــ تعالى الله عن ذلك ـــ والله عز وجـــل " لا يجمعه مع خلقه عدد إذ لا يكون الشيئان معدودين بعدد واحد إلا باجتماعهما في معنى واحـــد ولا معنى يجمع الخالق والخلق أصلاً"[2].

البرهان الثاني : دليل .. العدد والمعدود .

العدد عند ابن حزم هو الكمية على الحقيقة وهو واقع على الجرم والسطح والخط ، والمكان ، والزمان ، والقول ، أما عن وقوع العدد على " الجرم " (أي الجسم) فمن حيث مساحته وعـــدد أجزائه بعد انقسامها أو عدد أشخاصه، ويقع العدد أيضاً على " السطح " والسطح هـــو نهايـــة الجرم من جميع جهاته الست وهي " فوق وأسفل وأمام ووراء ويمين وشمال " والست عدد واقـــع على كل جرم ، ووقوع العدد بالمســـاحة على الجرم هو نفسه وقوعه على السطح . أما وقـــوع العدد على " الخط " فمن حيث هو تناهي كل سطح وانقطاعه، ونهاية الخط هي النقطة ، لا يقـــع عليها عدد لأنها ليست شيئاً ، وإنما هي لفظة تعبر عن الانقطاع والتناهي ، والخط لـــه مســـاحة وهي معدودة وهو وجه من وجوه العدد على الجرم ، وأما وقوع العدد على " المكـــان " فمـــن حيث إن المكان جرم من الأجرام قد يكون أرضاً أو هواء أو ماء أو غير ذلك أي جرم كان فيـــه جرم آخر وكلٍ له مساحة فهو معدود. وأما وقوع العدد على " الزمان " فمن حيث إن الأزمنـــة ثلاثة حال وماض ومستقبل هذا من جهة ومن جهة أخرى إذا كان الزمان هو مدة بقاء الجـــرم ساكناً أو متحركاً، والحركات معدودة بأولى وثانية وثالثة ، إذن فالعدد لازم للزمان واقع عليـــه ، ومن ثم فإن الزمان ليس عدداً محضاً محدداً لكنه مركب من جرم وكيفيته في سكونه أو حركتـــه

---

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، جـــ : ١ ، ص ١٨ .

٢ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق .. مرجع سابق ، جـــ : ٤ ، ص ١٦٥.

ومن عدد تلك الكيفية ، وأما وقوع العدد على " القول " فمن حيث عدد نغم اللحون ، وعدد معاني الكلام فلكل ذلك عدد محصور في ذاته ، وكذلك أيضاً عدد حروف الهجاء وهي أيضاً محصورة معدودة[1] ، والعدد منه المنفصل ومنه المتصل وكذلك الحال بالنسبة للقول[2] ، وينفي ابن حزم دخول الكيفيات تحت الكمية ذلك لأن البياض الكثير أو القليل إنما يرجع إلى سعة سطح الجرم الحامل للون أو ضيقه[3] ، كما ينفي أن يكون للكمية ضد[4] ، إذ ليس في العالم شيء صغير في ذاته أو كبير في ذاته وإنما بالإضافة إلى ما هو أكبر منه أو أصغر فليس الصغير ضد الكبير وإلا اصبح الشيء ضداً لنفسه لأنه كبير من جهة ، صغير من جهه أخرى ، وهذا محال وهكذا القول في القليل والكثير ، وكذلك يقرر أن القبل والبعد أيضاً مما يقع في العدد لأن الاثنين "قبل الثلاثة" ويقع في الزمان ، ويقع في الإضافة[5] ، وبهذا ينتهي ابن حزم إلى الاستدلال التالي : أن الواحد ليس عدداً لأن العدد هو ما وجد عدد آخر مساوٍ له ، وليس للواحد عدد يساويه ، لأنك إذا قسمته لم يكن واحداً بعد بل هو كثير ، وبهذا وجب أن الواحد الحق إنما هو الخالق المبتدىء لجميع الخلق وأنه ليس عدداً ولا معدوداً[6] ، وبالتالي فإن وقوع اسم واحد على ما دون الله إنما هو من قبيل المجاز لا الحقيقة ذلك لأن ما يقال له واحد مجازاً قابل للقسمة والتجزئة واقع تحت الكمية وفي ذلك يقول : " ولا واحد على الحقيقة إلا الله عز وجل فقط فهو الذي لا يتكثر البتة ولا ينضاف إلى سواه ولا يجمعه مع شيء سواه عدد ولاصفة البتة ، لأن كل ما وقع عليه اسم واحد مما دونه تعالى فإنما هو مجاز لا حقيقة ، لأنه إذا قسم استبان أنه كان كثيراً لا واحداً فلذلك وقع العدد على الأجرام والأعداد المسماة آحاداً في العالم ، وأما الواحد في الحقيقة فهو الذي ليس

---

١ : المرجع السابق مرجع سابق : ص ص ١٤٦ ، ١٤٨ .

٢ : انظر المرجع السابق : ص ١٥٠ .

٣ : المرجع السابق : ص ١٥٢ .

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٥ : المرجع السابق : ص ١٥٣ .

٦ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

كثيراً أصلاً ولا يتكثر بوجه من الوجوه فلا يقع عليه عدد بوجه من الوجوه لأنه يكون حينئذ واحداً لا واحداً كثيراً وهذا تخليط ومحال وممتنع لا سبيل إليه ، فلا يجوز أن يضاف الواحد الأول إلى شيء مما دونه لا في عدد ولا كمية ولا في جنس ولا في صفة ولا في معنى من المعاني أصلاً"[١] .

البرهان الثالث : دليل .. محدث العالم غير العالم بالضرورة .

يقول ابن حزم : " لولا الواحد لم يوجد عدد ولا معدود ، ففتشنا العالم كله هل نجد فيه واحداً ، فلم نجده لأن كل ما في العالم فإنه ينقسم أبداً فهو كثير لا واحد . فإنه لابد من واحد في العالم ، فالواحد هو غير العالم ، وليس غير العالم إلا مبتدىء العالم ، فهو الواحد الذي لا يتكثر ، ولا واحد سواه ، فوجدنا العالم محدثاً تالياً .. لم يكن ثم كوّنه مُكَوِّنه الذي ابتدأه ، ولابد من أول ، إذ لولا الأول لم يكن الثاني أصلاً ووجود الثاني يقتضى ضرورة وجود الأول ولابد ، والثاني موجود فالأول موجود ، ففتشنا العالم كله عن أول لم يزل فلم نجده لأنه كله محدث لم يكن ثم كَوّنَهُ مبتدئُه ، فوجب ضرورة أن الأول غير العالم ، وليس غير العالم إلاَ مبتدىء العالم ومحدثه[٢]، وهنا يستدل ابن حزم على وحدانية الله ووجوده ، ومغايرته تعالى لخلقه على النحو التالي : ـــ

أ) كل ما هو مكوّن من أبعاض فوجوده مرهون بأبعاضه ، وكل مرهون بأبعاضه معلول لها وبالتالي فهو كثير وليس واحداً بالضرورة .

ب) ولما كان وجود الثاني يقتضى وجود الأول بالضرورة ، ولما كان الثاني موجود فإن الأول موجود بالضرورة .

جـ) إذا كان العقل يستلزم وجود الواحد في العالم فلابد وأنه غيره وليس غير العالم إلا مبتدئُه ومُكَوِّنه ، فلزم بالضرورة أن الأول غير العالم.

---

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ جـ : ١ ص ص ٢٩ ، ٣٠ .

٢ : ابن جزم : رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق جـ: ٣ ، ص ١٣٧.

البرهان الرابع : دليل .. محدث العالم واحد لم يزل ولا يزال

يقول ابن حزم : " .. وجب أن لو كان الخالق أكثر من واحد أن يكون حصرهما العدد ، وكل معدود فذو نهاية .. وكل ذي نهاية محدث ، وأيضاً فكل اثنين فهما غيران ، وكل غيرين ففيهما أو في أحدهما معنى صار به غير الآخر ، فعلى هذا كان يكون أحدهما ولابد مركباً من ذاته وما غاير به الآخر، وإذا كان مركباً فهو مخلوق مدبر ، فبطل كل ذلك وعاد الأمر إلى وجوب أنه واحد ، ولابد أنه بخلاف خلقه من جميع الوجوه ، والخلق كثير محدث ، فصح أنه تعالى بخلاف ذلك وأنه واحد لم يزل ، إذ لو لم يكن كذلك لكان من جملة العالم تعالى الله عن ذلك "[1]، ويمكن إفراد هذا النص في الصور القياسية البرهانية التالية :

أ) - كل ما هو محصور بالعدد كثير ومعدود .

- وكل معدود فذو نهاية .

وكل ذو نهاية محدث .

والعالم محدود لأنه محصور بالعدد .

إذن فالعالم محدث .

ب) - كل غيرين إما فيهما أو في أحدهما معنى صار به غير الآخر .

- لكن لم يكن فيهما معنى صار به غير الآخر .

إذن في أحدهما معنى صار به مغايراً للآخر .

جـ) - إذا كان أحدهما مركباً من ذاته وما غاير به الآخر فهو مخلوق .

---

١ : ابن حزم : المحلى بالآثار ، تحقيق د. عبدالغفار سليمان البنداري ، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٨م جـ : ١ ، ص ٢٣ .

- والعالم كذلك .

إذن فالعالم مخلوق .

د) - وإذا كان الخالق أكثر من واحد فسوف يحصرهما العدد .

- لكنه تعالى ليس محصوراً بالعدد .

إذن الخالق ليس إلا واحداً أي (أن الخالق ليس أكثر من واحد) .

ومعنى ذلك أن الله واحد مخالف لخلقه من جميع الوجوه فليس كمثله شيء، ولما كان الله عز وجل لا شريك له بالنص القرآني فيمكن إيجاز ما سبق في صورة القياس الاستثنائي المتصل على النحو التالي : ـــ

_ ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ **[الأنبياء: ٢٢]** .

_ لكنهما لم تفسدا .

إذن فليس فيهما آلهة إلا الله .

وفكرة الوجوب والضرورة العقلية نجدها لدى الفارابي حيث قسم الوجود إلى قسمين واجب الوجود وممكن الوجود، ومعنى واجب الوجود أن العقل يستلزم وجوده دون أي شرط وهو الله ـــ عز وجل ـــ وهو تعالى من حيث هو كذلك "سبب أول"[١]، ليس له نفسه سبب ، كما أنه غاية نفسه ولا يمكن أن نحمله أية مواصفات سوى كونه " الأول " لجميع الكائنات ، تام مكتف بذاته وأزلي ، غير معلول ، وغير مادي ، ولا شريك له ولا ضد ولا هو قابل للتحديد ، ويتصف بالوحدانية والحكمة والحياة ، لا كصفات متميزة مضافة إلى ذاته ، بل كجزء لا يتجزأ من تلك

---

١ : الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة ١٩٤٨ م ط: ٢، ص ٨.

الذات ، فالذي يميزه عن سائر الموجودات منطقياً هو وحدة ذاته[1]. أما ممكن الوجود فهو الـــذي يمكن أن يوجد أو لا يوجد حسب مشيئة واجب الوجود ، وهذا الوجود الممكن هو العالم ومـــا فيه . والتساؤل الذى يفرض نفسه فى هذا السياق ما الذى ينفى التوحيد برأي ابن حزم ؟

العلة في الخلق نفي للتوحيد :

يؤكد ابن حزم أن القول بأن الله خلق العالم لعلة نفي للتوحيد فالله ـــ عزَّ وجـــلَّ ـــ خلـــق كل شيء لغير علة أوجبت عليه أن يخلق[2]، ويعتمد ابن حزم في إثبات ذلك على ما قدمه من أدلة وبراهين أثبت بها حدوث العالم ووجود الله ووحدانيته . إذ يقول : " إنه لو فعل شيئاً مما فعـــل لعلة لكانت تلك العلة إما لم تزل معه وإما مخلوقة محدثة ولا سبيل إلى قسم ثالث ، فلو كـــانت لم تزل معه لوجب من ذلك شـــيئان ممتعان : أحدهما أن معه ـــ تعالى ـــ غيره لم يـــزل ، فكـــان يبطل التوحيد الذي قد أبنا برهانه ، والثاني أنه كان يجب إذا كان علة الخلق لم تزل أن يكـــون الخلق لم يزل ، لأن العلة لا تفارق المعلول ، ولو فارقته لم تكن علة له ... وأيضاً فلو كانت ههنا علة موجبة عليه ـــ تعالى ـــ أن يفعل ما فعل لكان مضطراً مطبوعاً أو مدبراً مقهوراً لتلك العلـــة وهذا خروج عن الإلهية ، ولو كانت العلة محدثة لكانت ولابد إما مخلوقة له تعـــالى وإمـــا غـــير مخلوقة، فإن كانت غير مخلوقة فقد أوضحنا آنفاً وجوب كون كل شيء محدث مخلوقـــاً ... وإن كانت مخلوقة وجب ولابد أن تكون مخلوقة لعلة أخرى أو لغير علة ، فإن وجب أن تكون مخلوقة لعلة أخرى وجب مثل ذلك في العلة الثانية وهكذا أبداً ، وهذا يوجب وجوب محدثين لا نهايـــة لعددهم وهذا باطل "[3]، ومن ثم فإن القول بأن هناك علة أوجبت على الله تعالى عـــن ذلـــك أن يخلق لكانت تلك العلة لم تزل معه ومشاركة له في الأزلية وفي ذلك إبطال للتوحيد، وإذا كـــانت

---

١ : د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د. كمال اليازجي ، الجامعه الامريكية ، الدار المتحدة للنشر ، بـــيروت ١٩٧٤ م ص ١٦٧ .

٢ : ابن حزم : المحلى بالآثار .. مرجع سابق ، ص ٢٣ .

٣ : ابن حزم : المحلى بالآثار .. مرجع سابق ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

العلة محدثة فهي إما مخلوقة لله تعالى وإما غير مخلوقة ، فإقرار البديل الثاني يتناقض مع كون العـالم محدثاً ، وإقرار البديل الأول فسوف يتسلسل القول إلى ما نهاية له من العلل الأمر الذي يـترتب عليه محدثين لا نهاية لعددهم وهذا محال ، ويضاف إلى ذلك أن ابن حزم ينكر أن يكون الله عـز وجل علة للكون يؤكد ذلك بقوله : " فلا نقول في الباري عز وجل إنه علة لما بعـده إذا نحـن أردنا كَشْفَ العلل والبلوغ إلى حقائقها في ذواتها والإبانة عنها، لأنا نوهم السامع أنه من جهـة المعلول أن نسميه بعلة إذ ليست العلة علةً معقولة إلا لمعـلول ، ولا معلول إلا لعلة بـالقول إلى مضاف اضطراراً ، فَتُوهِمُ السامع أن خالقه مضاف إلى كل معلول بغير إطلاق ، تعالى ربنا عـن ذلك "[1]. فالارتباط العقلي بين العلة والمعلول يجـعل المرء يتوهم أن لا معلـول إلا ولـه علـه ولكـن ذلك إنما من قِبَل الإضافة إذ يقول ابن حزم " وأما العلة والمعلول فمن باب الإضافـة ولا يجوز أن تسبق العلة المعلول أصلاً ، ولو سبقته لوجدت وقتاً ما غير موجبة له ، ولو كان ذلـك لم تكن علة له، إذ العلة ليست شـيئاً أصلاً إلا القوة الموجبة لوجـود ما يجب بوجودها "[2]، وهـو بذلك يؤكد أن محدث العالم لم يزل ولا يزال وهو تعالى غير العالم ويشدد على ذلك بقولـه " لا نقول نحن إنه علة أفعال المعلولات ، ولا علة المعلولات ، ولا علة العلة .. بل نقول هو الأحـد الأول الصمد مبدع العلل ، وهو الذي ابتدع جميع المعلولات "[3]، ولكن لغير علة أوجبت عليـه ذلك " لأن اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها ، وفي المعـلول معنى الضرورة إلى علتـه، لأن العلة موضوعة للمعلول ، والمعلول محمول على العلة ، فهما مضافان مضطران متصلان غـير مفترقين ولا غنيين .. وليست هذه صفة الخالق الأول "[4].

---

١ : ابن حزم : رسالة في الرد على الكندي الفيلسوف ، ضمن رسائل ابن حزم ، مرجع سابق ، جـ:٤، ص٣٦٩.

٢ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق ،مرجع سابق ص ١٨٣ ، وانظر أيضاً ابن حزم الأصول والفروع نشر دار الكتب العلميـة ، بيروت ١٩٨٤ م ط : ١ جـ : ٢ ، ص ١٥٥ .

٣ : ابن حزم : رسالة في الرد على الكندي الفيلسوف ، ص ٣٧٠

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

يستفاد من ذلك أن ابن حزم ينكر أن الله عز وجل خلق الخلق لعلة أوجبت عليه ، ففي ذلك إبطال للتوحيد ، بل إن الله عز وجل خلق المعلولات على ما هي عليه من التنضيد والإتقان والإحكام والثبات وهذا امتداد لموقفه السابق المتمثل في رفضه العلية في الأمور الشرعية إذ " لا حجة على الله تعالى ، ولله الحجة القائمة على كل أحد "[1].

قال تعالى : ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ **[الأنبياء: ٢٣]**.

وقال تعالى : ﴿إنا كل شيء خلقناهُ بقدر ﴾ **[القمر: ٤٩]**.

وقال تعالى : ﴿قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ **[الأنعام: ١٤٩]** . وكذلك يرفض ابن حزم إطلاق لفظة " قديم " على الله سبحانه وتعالى إذ يقول : وذكروا شيئاً سموه "القدمة " وهذه لفظة استعملها أهل اللغة العربية فيما تقدم زمانه غيره كقولهم : دولة بني أمية أقدم من دولة بني العباس وأما أهل الكلام فإنهم استعملوها في الخبر عن المخلوقات والخالق تعالى فسموا الواحد الأول عز وجل قديماً ونحن نمنع من ذلك ونأباه ولا نزيل القديم والقدم عن موضوعها في اللغة ولا نصف به الخالق عز وجل البتة "[2]، ويفسر قوله تعالى : ﴿كالعرجون القديم﴾ **[يس: ٣٩]** أي البالي الذي مرت عليه الأزمنة ويقرر أنه ينبغي أن نستخدم لفظة " الأول " بدلاً من " القديم " والإخبار بأنه تعالى لم يزل[3].

التجسيم والتشبيه نفي للتوحيد :

ولما كان الجوهر في المفهوم الحزمي جسماً[4]، فهو يرفض أن نطلق لفظة الجوهر على الله ــ عز وجل ــ ؛ لأنه تعالى ليس بجسم كما ذهبت إلى ذلك " طائفة ــ قالت بأن الله تعالى جسم

---

١ : ابن حزم : المحلى بالآثار ،مرجع سابق ص ٥٩ .

٢ : ابن حزم التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ص ١٨٢.

٣ : انظر المرجع السابق الموضع نفسه.

٤ : المرجع السابق : ص١٢٣ .

وحجتهم.. أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض فلما بطل أن يكون تعالى عرضاً ثبت أنـــه جسم ، واحتجوا بآيات من القرآن فيها ذكر اليد واليدين والأيدي والعين والوجـــه والجَنْـــبِ ، ولقوله تعالى : (وجاء ربك) [الفجر: ٢٢] ويأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكـــة وتجليـــه تعالى ، وبأحاديث للجبل فيها ذكر القدم ، واليمين ، والرجل ، والأصابع والتنزل "[١].

أما عن الاستدلال الأول فيدحضه ابن حزم بقوله : " إنه لا يوجد في العـــالم إلا جســـم أو عرض وكلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثـــها جســـماً أو عرضاً لكان يقتضى فاعلاً فعله ولابد فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم والعرض ليس جســـماً ولاعرضاً[٢]. " وأيضاً لو كان الباري ـــ تعالى عن ذلك ـــ جسماً لاقتضى ذلك بضـــرورة العقل أن يكون له زمان ومكان هما غيره ، وهذا إبطال التوحيد وإيجاب الشرك معه "[٣] . ويســـــتمر ابن حزم في تفنيد رأي المجسمة إذ يرى أن الله عز وجل لا تجري عليه المقولات ، فـــهو تعـــالى البداية والنهاية وليس في مكان ولا في زمان لقوله تعـــالى : ﴿ألا إنـــه بكـــل شـــيء محيـــط﴾ [فصلت:٥٤]، ويعتمد ابن حزم على هذه الآية في برهانه التالي : إذا كان الله عز وجل جســـم لوجب أن يكون في مكان ، وإذا كان في المكان لكان المكان محيطاً به من جهة ما أو من جـهات وهذا منتفٍ عن الباري تعالى بنص الآية ، والمكان شيء بلا شك فلا يجوز أن يكون شـــيء في مكان ويكون هو محيطاً بمكانه هذا محال في العقل يعلم امتناعه ضرورة[٤].

يستفاد من ذلك أنه طالما استحال أن يكون الله جسماً أو عرضـــاً اســـتحال بـــالضروره أن يكـــون في مكان أو في زمان، وهو بذلك يرد على المعـــتزلة فيما ذهبوا إليه بأن الله ســـبحانه وتعالى في كل مكان واحتجوا بقول الله تعالى : ﴿ما يكون من نجوى ثلاثـــة إلا هـــو رابعـــهم﴾

---

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ جـــ : ٢ ، ص ١١٧ .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٤ : انظر ابن حزم : الفصل المجلد : ١ ، جـــ :٢ ص ١٢٥.

[المجادلة:٧] ، وقوله تعالى : ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [ق:١٦] ، وقوله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾ [الواقعة:٨٥] ، فابن حزم يقرر أن " قول الله تعالى يجب حمله على ظاهره ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس ، وقد علمنا أن كل ما كان في مكان فإنه شاغل لذلك المكان ومالىء له متشكل بشكل المكان أو المكان متشكل بشكله ولابد من أحد الأمرين ضرورة ، وعلمنا أن ما كان في مكان فإنه متناه بتناهي مكانه وهو ذو جهات ست أو خمس[1] متناهية في مكانه وهذه كلها صفات الجسم فلما صح ماذكرنا علمنا أن قوله تعالى: " ونحن أقرب إليه من حبل الوريد " ونحن أقرب إليه منكم ، وقوله تعالى: "ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم " إنما هو التدبير لذلك والإحاطة به فقط ضرورة لانتفاء ما عدا ذلك[2] .

تلك البراهين التي اعتمدها ابن حزم في نفيه للتجسيم والتشبيه تكشف عن طبيعة المنهج الذي اعتمد عليه المتكلمون المسلمون وهو قياس الغائب على الشاهد سواء الذين حاولوا إثبات حدوث العالم والتنزيه المطلق للذات الإلهية أو الذين أقروا بغير ذلك ، مما يؤكد برأي ابن حزم أن هذا المنهج إنما هو منهج جدالي يصل بصاحبه ـــ أي الذي يعتمد عليه ـــ إلى ما يهدف إليه ، لذلك فهو منهج لا يحترم البيان ، ولا يتقيد بقواعد البرهان ، فليست كل الحقائق تدرك بالرؤية والمشاهدة ، فإذا كنا في الطبيعة والمشاهدة ، لم نرَ شيئاً حدث إلا من شيء آخر ، فإن ذلك لا يخول لنا سحب ذلك حتى على الغائب ، لعدم استوائهما[3] .

---

١ : ويقصد بذلك الجسم ويشرح ابن حزم لفظة الجسم في اللغة بأنها عبارة عن الطويل العريض العميق المحتمل للقسمة ذي الجهات الست هي فوق وتحت ووراء وأمام ويمين وشمال وربما عدم واحدة منها وهي الفوق انظر الفصل المجلد : ١، جـ ٢ ، ص ١١٨

٢ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، جـ : ٢ ، ص ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

٣ : انظر المرجع السابق المجلد : ١ ، جـ : ١ ، ص ١٠ ، ١١ .

العلم الإلهي والصفات الإلهية

أ ــ العلم الإلهي :

لقد اختلفت الآراء في ماهية العلم الإلهي من حيث كونه حقيقة أم مجازاً، وهل علمه تعالى هو عين ذاته أم غيره ؟ وهل هو مخلوق أم أزلي ؟ ويصنف ابن حزم هذه الآراء[1] على النحو التالي:

ــ رأي جمهور المعتزلة والمتمثل في أن إطلاق العلم لله عز وجل إنما هو مجـــاز لا حقيقــة ، ومعنى ذلك أنه تعالى لا يجهل .

ــ رأي سائر الناس أن لله علم حقيقة لا مجازٍ .

ــ رأي الجهم بن صفوان أن علم الله تعالى هو غير الله تعالى وهو محدث مخلوق .

ــ رأي طوائف من أهل السنّة أن عـــلم الله تعالى غيرُ مخلوق لم يزل وليس هو الله ولا هـــو غير الله .

ــ رأي الأشعري والبـــاقلاني أن علم الله هو غير الله، وخلاف الله وأنه مع ذلك غير مخلــوق لم يزل.

ــ رأي أبي الهذيل العلاف وأصحابه علم الله لم يزل وهو الله .

ويتناول ابن حزم تلك الآراء بالتفنيد والدحض على النحو التالي :

١ ــ إن نفي العلم الإلهي مخالف للقرآن ، وما خالف القرآن فباطل ، ولا يحل لأحد أن ينكــر ما نص الله تعالى عليه ، وقد نصّ الله تعالى على أنه له علمٌ[2] .

---

١ : ابن حزم: الفصل: المجلد: ١، ج:٢، ص ١٢٦.

٢ : المرجع السابق، ص ١٢٧.

٢ ـــ أما حجة الجهم بن صفوان القـــائلة بأن " لو كان علم الله تعالى لم يزل لكان لا يخلـــو من أن لا يكون هو الله ،أو هو غيره ، فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل فهذا تشـــــريك لله تعالى وإيجاب الأزلية لغيره تعالى معه"[١]، وهذا إبطال للتوحيد ، أما أبي الهزيل فالله عنـــده عـــالم بعلمه وعلمه ذاته[٢] ، فينفي ابن حزم ذلك لأنه " إذا كان هو الله فالله علم وهذا إلحاد "[٣]، لأنـــه " لا يجب أن نسمي الله عز وجل إلا بما سمى به نفسه ، و لم يسم نفسه علماً ولا قدرة ، فلا يحـــل لأحد أن يسميه بذلك "[٤].

٣ ـــ وأما عن القول بأن علم الله محدث مخلوق ، ففي ذلك وصف الله تعالى عـــن ذلـــك بالنقص ، وهذا باطل يتعارض مع الوحدانية والأزلية والتي توجب انتفاء جميع صفات الحـــدوث عن الله ـــ عز وجل ـــ ، ويفند ذلك بقوله : " من قال بحدوث العلم فإنه قول عظيم جداً، لأنـــه نص بأن الله تعالى لم يعلم شيئاً حتى أحدثه لنفسه علماً، وإذا ثُبـــــتَ أن الله تعـــالى يعلـــم الآن الأشياء، فقد انتفى عنه الجهل به ولابد من هذا ضرورة وإثبات الجـــهل لله تعـــالى كُفـــر بـــلا خلاف،لأنه وصفه ـــ تعالى ـــ بالنقص، ووصفه يقتضى له الحدوث ولابد وهذا باطل[٥]، ولـــذا يقول ابن حزم:" إن علمه تعالى بالأشياء كُلها متقدم لوجودها ومُكَوِّنها ضرورة[٦]، " وعلـــم الله ليس في زمان أصلاً لأنه ليس غير الله تعالى ، وقد مضى البرهان على أن الله تعالى ليس في زمـــان ولا في مكان ، وإنما الزمـــان والمكان للمعلوم فقط "[٧]. ويرد على من يعترض بقول الله تعـــالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ **[البقرة:٢٥٥]** فيقول: إن من للتبعيض ، ولا يتبعـــض

---

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٢ : د . محمد علي أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٣ م ط: ٢ ، ص ١٧١ .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، جـــ : ١ ، جـــ : ٢ ، ص ١٢٧ .

٤ : المرجع السابق ص ١٢٨ .

٥ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٦ : المرجع السابق : ص ١٣٠ .

٧ : المرجع السابق : ص ١٣٣ .

إلا محدث مخلوق ، ولا يحاط إلا بمخلوق محدث ، وقد نص الله تعالى أنه يحاط بما شاء من علمه فوجب أن علمه مخلوق ؛ لأنه محاط ببعضه وهو متبعض "[1]، فيفند ابن حزم هذا الاعتراض بأن علم الله ليس عرضاً ولا جسماً أصلاً، لا محمولاً فيه ، ولا في غيره ، ولا هو شيء غير الباري عز وجل فبالضرورة نعلم أن معنى قوله ــ عز وجل ــ ولا يحيطون بشيء من علمه إنما المراد العلم المخلوق الذي أعطاه عباده ، وهو عرض في العالمين ، محمول فيهم ، وهو مضاف إلى الله عز وجل بمعنى الملك ، وهذا لا شك فيه لأنه لا علم لنا إلا ما علّمنا[2]. " وعلم الله ليس هو شيئ غير الله عز وجل ، ولو كان علم الله محدثاً لوجب ضرورة أن يكون على حكم سائر المحدثات ، وبضرورة العقل نعلم أن العلم كيفية عرض ، والعرض لا يقوم البته إلا في جسم ، ومحال أن يكون العلم محمولاً في غير العالم به فكان يجب من هذا القول بالتجسيم ،وهذا قد بطل بما قدمنا من البراهين[3].

أما عن رأي الأشعري الذي يشير فيه "أن علم الله ليس هو الله تعالى ولا هو غيره ، ولكنه صفة ذات لم يزل ، يصفه ابن حزم بأنه رأي فاسد محال متناقض[4]، ذلك لأن نفى الشطر الأول يوجب الغيرية، ونفى الشطر الثاني يوجب بالضرورة أنه هو، " فصح قول القائل لا هو هو، ولا غيره وقول القائل هو هو،وهو غيره ، فإن معنى هاتين القضيتين واحد لا يختلف ، وكلا العبارتين باطل مناقض لا يعقل نفي وإثبات معاً "[5]، ويوضح ذلك ببيان حد التغاير في الغيرين ،وحد الهوية فيقول : " حد التغاير هو أن كل شيء أخبر عنه بخبر ما،لا يكون ذلك الخبر في ذلك الوقت خبراً عن الشيء الآخر، فهو بالضرورة غير ما لا يشاركه في ذلك الخبر وليس في كل ما يعلم ويوجد شيئان يخلوان من هذا الوصف بوجه من الوجوه وهذا مقتضى لفظة الغير في

---

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، جـ : ٢ ، ص ١٣١ .

٤ : المرجع السابق : ص ١٣٧ .

٥ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

اللغة .. وهذا أمر يعلم بضرورة الحس والعقل ، وحد الهوية هو أن كل ما لم يكن غير الشـيء فهو هـو بعينه إذ ليس بين الهوية والغيرية وسيطة يعقلها أحد البتة ، فما خرج عن إحداها دخل في الآخر،ولابد فمسماها واحد بلا شك ، فعبارة الأشعري وهي قوله هو هو ولا يقال هو غـيره فنقول: " إنه لم يزد في هذه العبارة على أن قال لا يقال في هذا شيء وهذا خطـأ لأنـه لابـد ضرورة من أحد هذين القولين "[1]، وينتهي ابن حزم من دحض تلك الآراء ، مؤكداً أن علـم الله تعالى حق ، وقدرته حق بالنص القرآني ، ورفض كل ما لم يأت فيه دليل نقلي أو عقلي ، ونجـد في جميع تفنيداته يعتمد على مبادىء الفكر الأساسية ،

وعلى مبدأ الهوية على وجه الخصوص في رده على قول الأشعري، ويفند رأي من قـال : أن علم اللـه عرض حادث في المعلوم قائم به لا بالباري عز وجل إذ يقول : " بنص القرآن علمنـا أن الله عز وجل عنده علم الساعة ، وعلم مالا يكون أبداً أن لو كان ، كيف كـان يكـون إذ يقول تعالى: ﴿ولو ردوا لعادوا لما نُهُوا عنه﴾ **[الأنعام:٢٨]** .

فلو كان علم الله تعالى عرضاً قائماً في المعلوم ، والمعلوم الذي هو الساعة غير موجود بعـد ، والعلم موجود بيقين ، فلابد ضرورة من أحد أمرين لا ثالث لهما ، إما أن يكون المعلوم موجـوداً بوجود العلم به ، وهذا باطل بضرورة الحس ، لأن المعلوم الذي ذكرنا معدوم ، فيكون معدومـاً موجوداً في الوقت ذاتـه واحد من جهة واحدة ، أو يكون العلم الموجود قائماً بمعلوم معـدوم فيكون عرضاً موجوداً محمولاً في حامل معدوم ، وهذا تخليط ومحال فاسد البتة[2].

وبهذا التفنيد يؤكد ابن حزم أن علم الله ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، ولا يزيد فيه تبدل الأحوال التي للمعلوم شيئاً ، ولا ينقص عدمها منه شيئاً وأن علمه تعالى متقدم لوجود الأشياء كلها .

---

١ : المرجع السابق : ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

٢ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ جـ : ٢ ، ص ١٣١ .

وهذا ما ذهب إليه ابن رشد ، وأكده[1]، فالله عز وجل أزلي ، وعلمه ثابت ، لا يعتريه تبديل أو تغيير ، بينما التغيير والتبديل ينسحب على المعلوم فقط.

ب ــ الصفات الإلهية :

إن التصور الإسلامي للألوهية يشهد في حزم ويقين بأن الله عز وجل فوق المعايير والأقيسة والحدود والتصورات في ذاته الأقدس، ومعنى ذلك أن الله تعالى في ذاته متره عن لواحق الخواطر وإدراك البصائر، ولكنه في صفاته وأفعاله مؤثر مباشر ، قريب مسيطر ، محيط فعال لما يريد ، ويلاحظ أن الانحرافات التي أثرت عن بعض الفرق الإسلامية بالنسبة لتصور الصفات الإلهية إنما جاءت نتيجة المغالاة في التنــزيه إبعاداً للإله عما يُظن أنه غير لائق به إلى أن يجعل الإله وكأنه فكرة مجردة ، لا إله فعال ، أو المبالغة في التشبيه إلى حد نسبة الجسدية للإله كما هو الحال لدى الحشوية والمشبِّهة ، إضافة إلى الخلاف حول ما إذا كانت هذه الصفات هي عين ذاته أم أنها غيره زائدة عليها ؟ وموقف ابن حزم واضح في هذه المسألة إذ أنه يرفض مبدئياً إطلاق لفظ الصفات لله تعالى قولاً أو اعتقاداً معتبراً ذلك بدعة من أولئك الذين سلكوا غير مسلك السلف الصالح ، إذ يقول: " وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المُترل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة ولا حفظ النبي ﷺ صفة أو صفات نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابه رضى الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة مَنْ الفقهاء من لم يحقق النظر فيها فهي وهلة من فاضل وزلة عالم إنما الحق في الدين ما جاء عن الله تعالى نصاً أو عن رسوله ﷺ كذلك أو صح إجماع الأمة كلها عليه "[2]، وانطلاقاً من اعتبارات نصية بيانية يرفض استخدام لفظ الصفات ، والواضح أن النظر إلى عالم الغيب بمنظار عالم المشاهدة أي قياس الله سميع بسمع،

---

١ : د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، مكتبة الأنجلو مصرية ، ص ٢٠٨ .

٢ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج:٢، ص ١٢١.

بصير ببصر، وحجتهم في ذلك أن السميع والبصير لا يكونان إلا بسمع وبصر ، ولا يجب أن يسمى أحد سميعاً إلا إذا كان له سمع ، ولا بصيراً إلا إذا كان له بصر، وهنا مماثلة واضحة أي مماثلة للشاهد . فالاستشهاد بالمعهود والمألوف والاستدلال بهما صحيح في عالم الحس والمشاهدة، بينما الاستدلال بهما في الاعتقادات وعالم الغيب أمر لا يقبله ابن حزم بل ينكره ، أما عن احتجاج القائلين بجواز إطلاق الصفات لله استناداً إلى الحديث الذي رويَ في الرجل الذي كان يقرأ قل هو اللّه أحد في كل ركعة مع سورةٍ أخرى ، وأن رسول الله ﷺ أمر أن يسأل عن ذلك فقال هي صفة الرحمن فأنا أُحِبُها فأخبره عليه السلام أن اللّه يحبه[1].

فيرد ابن حزم عليهم حجتهم بقوله " إننا إنما أنكرنا قول من قال : إن أسماء اللّه تعالى مشتقة من صفات ذاته فاطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة ، والكلام أنها صفات وعلى من أطلق إرادة وسمعاً وبصراً وحياة وأطلق أنها صفات وليس في الحديث المذكور ولا ف غيره شيء من هذا أصلاً وإنما فيه ﴿قل هو اللّه أحد﴾ **[الإخلاص:١]** خاصة صفة الرحمن ولم ننكر هذا نحن بل هو خلاف لقولهم وحجة عليهم لانهم لا يخصون ﴿قل هو اللّه أحد﴾ بذلك دون سائر القرآن في الكلام والعلم ... وفي هذا الخبر تخصيص لقوله ﴿قل هو اللّه أحد﴾ وحد بذلك ﴿وقل هو اللّه أحد﴾ خبر عن اللّه تعالى بما هو حق فنحن نقول فيها هي صفة الرحمن لمعنى أنها خبر عنه تعالى حق[2]، أما عن احتجاج البعض على تسمية الله فاعلاً وصانعاً بدعوى أن في ذلك تشبيهاً له بالبشر الذين نصفهم بالفاعلين والصانعين ، فيرد عليهم ابن حزم مؤكداً أن التشبيه هنا على سبيل الاشتراك في الاسم لا في الحقيقة ، لأن الاشتراك في الحقيقة يفترض تساوي المتشابهين إذ يقول : " لا يوجب ذلك تشبيهاً لأن التشبيه إنما يكون بالمعنى الموجود في كلا المشتبهين لا بالأسماء وهذه التسمية إنما هي اشتراك في العبارة فقط ... فكل فاعل منا متحرك وذو ضمير .

---

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ جـ : ٢ ، ص ١٢١ ، ١٢٢ .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

وكل متحرك فهو منفعل، وكل منفعل فلفاعل ضرورة وأما الباري تعالى ففاعل لاختيار واختراع لا بحركة ولا ضمير"[1]، فما يعتبره المتكلمون صفات هو في المنطق الحزمي أسماء أعلام غير مشتقة جاء بها النص، وذلك للحيلولة دون التعددية في الذات الإلهية وهو بذلك يؤكد أن الخلاف بين المتكلمين حول الذات والصفات إنما هو خلاف مفتعل اللهم إذا سلمنا بالمماثلة بين الغيب وعالم الحس أي مماثلة الغائب بالشاهد .

أما عن رأي المعتزلة في مسألة الاستواء حيث ذهبوا إلى تأويل قوله تعالى :﴿ الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] . بمعنى استولى فيدلل ابن حزم على فساده بقوله : " لو كان ذلك لما كان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات ولجاز لنا أن نقول الرحمن على الأرض استوى لأنه تعالى مستولٍ عليها وعلى كل ما خلق وهذا لا يقوله أحد "[2].

وكذلك " لا يمكن اعتبار الاستواء صفة ذات وأن معناها نفي الاعوجاج كما ذهب إلى ذلك بعض أصحاب ابن كلاب لأن اللّه عز وجل لم يسم نفسه مستوياً ولا يحل لأحد أن يسم اللّه تعالى بما لم يسم به نفسه ؛ لأن من فعل ذلك فقد الّحَدَ في أسمائه حدود اللّه أي مال عن الحق وقد حد اللّه تعالى في تسميته حدوداً فقال تعالى: ﴿ومن يتعد حدود اللّه فقد ظلم نفسه﴾ " [سورة الطلاق:٦٥][3]، ومن ثم فلا يجوز لأحد أن يدعو اللّه فيقول يا مستوى ارحمني ، أو يسمى ابنه عبد المستوى وكذلك ليس كل ما نفى عن اللّه تعالى وجب أن يوقع عليه ضده لأننا ننفي عن الله تعالى السكون ولا يحل أن يسمى اللّه متحركاً" وكذلك كل صفة لم يأت بها النص فكذلك الاستواء والاعوجاج منفيان عنه معاً سبحانه وتعالى "[4]، لأنها صفات تتعلق بالأجسام والأعراض واللّه عز وجل قد تعالى عن الجسمية والأعراض ، إضافة إلى أن اعتبار الاستواء صفة

---

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، جـ : ٢ ، ص ١٢٠ .

٢ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ جـ : ٢ ، ص ١٢٣ .

٣ : المرجع السابق : ص ١٢٤ .

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

ذات يترتب عليه " أن يكون العرش ، لم يزل تعالى اللّه عن ذلك لأنه تعالى علق الاستواء بالعرش فلو كان الاستواء لم يزل لكان العرش لم يزل وهذا كفر [1]، ويحدد ابن حزم معنى الاســـتواء في قوله تعالى: ﴿على العرش استوى﴾ [طه:٥] " أنه فعل فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شيء ويبين ذلك أن رسول الله ﷺ ذكر الجنات وفوق ذلك عرش الرحمن فصح أنـه ليـس وراء العــرش خلق وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء[2].

يستفاد مما سبق أن الصفة والموصوف أمران يتعلقان بالمحسوس ولا يصح الحديث عنهما إلا في المشاهد المحسوس أي فيما يقبل بالفعل أن يوصف وتحمل عليه الصفات والأعراض ، واللّه عــز وجل لا يجوز عليه ذلك ؛ لأنه تعالى ليس جسماً ولا عرضاً بالمعنى المألوف في عــالم الحــس ، فالمسلك الديني الحقيقي نجده لدى السلف والصدر الأول الذين التزموا بتسمية اللّه بما سمى بــه نفسه وبما نص عليه في كلامه المُنزل دون تكلف .

ثانياً : النفس الإنسانية

احتلت مسألة النفس الإنسانية مكانة في البحث الفلسفي عبر العصور وهذا يدل علــى أنها مــن المعضلات التي أخضعها الفلاسفة للبحث والتحليل لإثبات وجودها وتعــرف ماهيتــها ، وتحديد علاقتها بالبدن وهل هي الفعالة فيه أم أنها منفعلة به ؟ وتعدد الآراء حول النفس الإنسانية وماهيتها ليؤكد مدى أهمية دراسة النفس الإنسانية ، والتي تعتبر عند سقراط مفتاح المعرفة حيــث قال : " أيها الإنسان أعرف نفسك " واتخذ هذا الشعار مبدأ لفلسفته وقد عرّف جالينوس النفس بأنها " مــزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسد "[3].

---

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٢ : المرجع السابق، ص ١٢٥.

٣ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ٣، ج:٥، ص ٧٤.

أما الكندي فيرى أن النفس تنتمي إلى عالم الأفلاك التي لا يدركها الفساد من حيث هي جوهر غير مادي ودليله على روحانية النفس مؤداه أن اتحاد النفس والجسد إنما هو اتحاد عرضي آني، فالنفس هي مبدأ الحياة الذي يحل في الجسد فترة من الزمان ، لا يلبث أن يتخلى عنه ، وهذا الدليل قائم على اعتبار فيثاغوري أفلاطوني[1] ، فهي عنده بسيطة ذات شرف وكمال، جوهرها من الباري عزوجل كضياء الشمس من الشمس[2] . لذا فهي مباينة للجسد بل هي مضادة له . أما الفارابي فيميز بين ثلاثة أنواع من النفوس هي : أنفس الأجسام السماوية ، وأنفس الحيوان الناطق وأنفس الحيوان غير الناطق ، أما نفس الحيوان الناطق فتشمل أربع قوى : القوة الناطقة ، والقوى النزوعية ، والقوة المتخيلة ، والقوة الحاسة[3]، وقوى النفس إذا اعتبرت مجتمعة وجدت خاضعة للقوة الناطقة ، فالناطقة تتسلط على سائر القوى الأخرى وتحكمها[4] .

أما ابن سينا فنجد لدية تعريف عام للنفس هو أنها " كمال أول لجسم طبيعي آلي[5] . إما من حيث ما يتولد وينمو ويتغذى شأن النفس النباتية ، وإما من حيث ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة شأن النفس الحيوانية، وإما من حيث ما يدرك الكليات ويتحرك بالإرادة شأن النفس الإنسانية ، والنفس مبدأ هذه القوى كلها ، والنفس توجد مع البدن ، ولكن حدوثها ليس عن جسم ، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية[6] ، أما ابن مسكوية فنجده يتحدث عن قوى النفس الثلاث: البهيمية وهي أدونها ، والنفس السبعية (نسبة إلى السبع مفرد سباع) وهي أوسطها،

---

١ : د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة د. كمال اليازجي ، الجامعة الأمريكية ، الدار المتحدة للنشر بيروت ١٩٧٤ م، ص ١٢٤ .

٢ : المرجع السابق، ص ١٢٥.

٣ : د. عبدالرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة : المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٤ م ط :١جـ : ٢ ، ص ١٠٧ .

٤ : د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ـــ مرجع سابق ، ص ١٧٠ .

٥ : المرجع السابق : ص ١٩٠ .

٦ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، وانظر أيضاً د. عبدالرحمن بدوي موسوعة الفلسفة مرجع سابق ج: ١ ، ص ٥٧.

والنفس الناطقة وهي أشرفها ، وهذه القوى الثلاث ، يصفها ابن مسكوية بالأنفس الثـــــلاث ، إذا اتصلت صارت شيئاً واحداً ، وتبقى في الوقت ذاته على تغايرها وثورتها واستجدائها كأنهــا لم تتصل ، وتحدث أيضاً عن سياسة النفس العاقلة وأن مثل من أهملها وترك سلطان الشهوة يستولى عليها كمن معه ياقوته حمراء شريفة فرمى بها في نار تضطرم[1] .

مما سبق يتبين أن هناك آراء وتصورات لدى الفلاسفة السابقين على ابن حزم حول النفـــس ، فما حقيقة النفس لدى فيلسوف قرطبة ؟ .

أ) وجود النفس :

يؤكد ابن حزم وجود النفس ، وأنها متمايزة عن الجسد الخارجة منه عند الموت . والـــــروح والنفس والنسمة . ثلاثة أسماء مشتركة في شي واحد ، فإن شئت قلت نسمة ، وإن شئت قلـت نفساً ، وإن شئت قلت روحاً فهذا كله شيء واحد وهي أسماء شتى[2]، ويعتمد في تأكيده علـــى وجود النفس وتمايزها عن الجسد على دليلين أحدهما نقلي ، والآخر عقلي . أما الدليل النقلـــي فلقوله: ﴿ولَوْ ترى إذ الظّالمونَ في غَمَراتِ المَوت والمَلائِكةُ باسِطوا أيدْيهم، أخرجـــوا أنْفُســكُم اليومَ تُجزَوْنَ عَذَابَ الهونِ﴾ **[الأنعام:٩٣]**، فصح أن النفس موجودة، وأنها غير الجسد ، وأنهـــا الخارجة عند الموت[3].

أما البرهان العقلي أو كما يسميه " الدليل المشاهد "[4] ففيه يقول ابن حزم أننا نرى المـــرء إذا أراد تصفية عقله ، وتصحيح رأية، أو فك مسألة عويصة عكس ذهنـــه ، وأفرد نفســـه عـــن حواسها الجسدية ، وترك استعمال الجسد جملة وتبرأ منه حتى أنه لا يرى مـــن بحضرتـــه ، ولا

---

١ : محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية بيروت ص ٣١٤.

٢ : ابن حزم : الأصول والفروع، مرجع سابق جـــ:٢،ص ١٤٤، وانظر الفصل المجلد: ٣ جـــ:٥ ، ص ٧٤ .

٣ : ابن حزم : الفصل المجلد : ٣ جـــ: ٥ ، ص ٧٤ .

٤ : يذكر ابن حزم الدليل نفسه باسم الدليل المشاهد في كتاب الأصول والفروع المرجع السابق جـــ :١، ص ٢٣ .

يسمع ما يقال أمامه ، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان ، فصح أن الفكر والذكر ليس للجسد المُتخلّى منه عند إرادتهما "[1] ، وهذا الدليل يُبطل رأي أبي بكر بن كيسان الذي أنكر النفس جملة إذ قال : لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي .

والنفس لدى ابن حزم فوق الحواس ومسيطرة عليها ، ودليله في ذلك أن النائم يرى ويسمع في أثناء نومه مع أن حواسه البصرية والسمعية معطلة مما يؤكد أن العقل المبصر السامع هو شيء آخر غير أعضاء الحس إذ يقول : " فالذي يراه النائم مما يخرج حقاً على وجهه ، وليس ذلك إلا إذا تخلت النفس عن الجسد فبقي الجسد كجسد الميت ، ونجده حينئذ يرى في الرؤيا ويسمع ويتكلم ويذكر ، وقد بطل عمل بصره الجسدي ، وعمل أذنيه الجسدي ، وعمل ذوقه الجسدي، وكلام لسانه الجسدي فصح يقيناً أن العقل المبصر السامع المتكلم الحساس الذائق هو شيء غير الجسد ، فصح أنه المسمى نفساً، إذ لا شيء غير ذلك "[2]، وعليه فإن المدبر للجسد والمهيمن عليه الفعال فيه هو النفس . ويفند رأي جالنيوس ، فيقول : " أن العناصر الأربعة التي منها تركب الجسد وهي التراب والماء والهواء والنار، فإنها كلها موات بطبعها ومن الباطل الممتنع والمحال الذي لا يجوز البتة أن يجتمع موات وموات وموات فيقوم منها حي ... فبطل أن تكون النفس مزاجاً"[3] .

ب) ماهية النفس :

لقد ذهب البعض إلى القول: إن النفس جوهر وذهب آخرون إلى أنها عرض ، وبعضهم قال بأنها جسم من الأجسام ، وآخرون ذهبوا إلى أنها ليست جسماً أما عن موقف ابن حزم في ماهية النفس فقبل التعرض إلى ما قدمه من براهين تؤيد رأيه ، وتفند آراء من خالفوه لابد من

---

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، جـ : ٥ ، ص ٧٤.

٢ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، جـ : ٥ ، ص ٧٤، ٧٥ .

٣ : المرجع السابق: ٣، ج:٥، ص ٧٥.

التذكير بمفهوم الجوهر فهو عنده القائم بنفسه ، الحامل لأعراضه وهو جسم[١] ، أما عن الجوهر الذي ليس جسماً ولا عرضاً واحداً بالذات ، قابل للتضادات ، قائم بنفسه لا يتحرك ولا متمكن، إذ ليس ذا مكان، لا طول له، ولا عرض ، ولا عمق ولا يتجزأ هو رأي أرسطاليس وأكثر الفلاسفة[٢] ، فلا يقبله ابن حزم إذ يقول : وهذا شيء لا يقوم عندنا في الوهم "[٣] .

ويشير إلى أن البعض قد أدخل الخلاء والمدة تحت لفظ الجوهر وهذا ما يرفضه ابن حزم أيضاً فهو لا يقول بالخلاء ، والمدة برأية ليست شيئاً إلا مدة وجود الفلك والأجسام التي فيه ساكنها ومتحركها ، وأن زمان الأجساد عرض محمول فيها ، ويستشهد بالآلة المسماة " سارقة الماء "والآلة المسماة " الزراقة "[٤] ، هما آلتان من آلات لهو الصبيان الأولى مائية ، والثانية هوائية) وبهما يدلل على أن كلاً من الهواء والماء جرم ، وأنهما لابد لهما من مكان كسائر الأشياء الموجودة ، وبالتالي يثبت استحالة وجود خلاء[٥] .

وعليه يرفض الرأي القائل أن من الجوهر الجزء الذي لا يتجزأ ، وقد حقق السؤال عن الجوهر الذي ليس بجسم ولا عرض لدى أهل التمكين في علوم الأوائل ويقصد بهم ثابت بن محمد الجرجاني ، ومحمد بن الحسن المزحجي فوقفوا له على أربعة أشياء هي : النفس ، والعقل ،

---

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ١٢٣، ١٤٥.

٢ : ابن حزم : الأصول والفروع ــ مرجع سابق جــ : ١ ، ص ٢٠ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٤ : هاتان الآلتان مصممتان على أساس علمي وهو إثبات عدم وجود خلاء وذلك كما يقول ابن حزم : " فإن هذه الأشياء تستحيل بها الأشياء الثقال التي من طبعها الرسوب عن طبائعها في السفل إلى الارتفاع والتصعيد لأنه لو خرج الهواء من هذه الأشياء أو الماء ولم يستخلف مكان ذلك جرماً آخر لكان ذلك المكان خالياً ، ولو كان ذلك لصح الخلاء ، فلما لم يكن أصلاً بوجه من الوجوه علمنا أن الخلاء محالٌ معدوم لا سبيل إليه " وذلك لأن كل منهما يزيح الآخر ليحل محله، انظر ابن حزم التقريب جــ : ٤ ، ص ١٦٨ وما بعدها .

٥ : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ص ٢٠، ٢١، التقريب ج: ٤، ص ١٦٨، ١٦٩

والهيولي ، والصورة[1]، ويناقش ابن حزم هذه الأشياء الأربعة فيقول : " أما الصورة فكيفية لا شك فيها ، والكيفية عرض إلا أنه عرض ملازم ، ذاتي ثابت في الجسم كثبات الجرُمية ودليل ذلك أن أنواع الصورة تتعاقب على الجسم ، فصح أنها كسائر الكيفيات ، وأما الهيولي فهو الجسم نفسه ، وأما العقل فقوة من القوى تحتمل الأشد والأضعف ، وهو تمييز الفضائل من الرذائل ... فصح أنه كيفية ، والكيفية عرض ، فلم يبق إلا النفس "[2].

يستفاد من ذلك أن النفس لدى ابن حزم جوهر ولما كان الجوهر في المنظور الحزمي جسماً فإن النفس لديه جسم من الأجسام متخللة لجميع الجسد لا يخلو منها مكان كتخلل الماء للمدرة (أي الأرض الصلبة) اليابسة إذا صب عليها ، وأنها تَعْلَم بكليتها ، والعلم شيء تنفرد به النفس دون أن يشاركها فيه الجسد ويقدم ابن حزم عدة براهين ضرورية على أن النفس جسم منها :

البرهان الأول ـــ دليل العلم :

يقول ابن حزم : " إن العلم شيء تنفرد به النفس دون أن يشاركها فيه الجسد ، وبهذا صح لنا وجود النفس يقيناً وأن سائر الأفعال إنما هي من أفعال الحسية. فإذا صح أن العلم لنفس خاصة، فلو كانت النفس جوهراً لا يتجزأ ، ولا تنقسم على أشخاص الأنفس ، لوجب متى علم زيداً أن يكون يعلمه عمر إذ نفسهما واحدة غير متجزئة ، وهي العالمة في وجودنا زيداً يعلم شيئاً لا يعلمه عمرو ، ودليل على أن نفسه غير نفسه "[3]، وعليه فقد صح .. ضرورة أن نفس كل أحد غير نفس غيره ، وأن أنفس الناس أشخاص متغايرة تحت نوع الإنسان ، وأن نفس الإنسان

---

١ : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ص ٢١.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٢.

٣ : المرجع السابق، ص ٢٥.

الكلية نوع تحت جنس النفس الكلية التي يقع تحتها أنفس جميع الحيوان وإذ هي أشخاص متغايرة ذات أمكنة متغايرة ، حاملة لصفات متغايرة فهي أجسام ولا يمكن غير ذلك"[1].

يستفاد من هذا البرهان أن النفس جسم منقسمة على الأشخاص ، مختلفة باختلافهم ؛ لأنها لو كانت واحدة لا تنقسم أو أنها جوهر لا جسم ، لوجب بالضرورة أن تكون نفس الفاسق الجاهل هي نفس الحكيم الفاضل بينما المشاهد أنها كثيرة متغايرة الأماكن ، مختلفة الصفات ، ويمكن استخلاص ثلاثة مراتب للنفس لدى ابن حزم هي :ـ

١ ـ النفس الكلية : " جنس " يقع تحتها أنفس الحيوان والإنسان .

٢ ـ النفس الإنسانية الكلية " نوع " .

٣ ـ أنفس الناس المتغايرة .

كما يلاحظ تأثر ابن حزم برأي أفلاطون في قوى النفس الثلاث إذ نجده يصنف النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى الناطقة ، والغضبية ، والشهوانية ففي تفسيرة لقول رسول الله ﷺ الذي استوصاه: " لا تغضب " ، وأمره ، عليه السلام ، أن يحبَّ المرء لغيره ما يُحب لنفسه ، جامعان لكل فضيلة ؛ لأن في نهيه عن الغضب ردع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها ، وفي أمره عليه السلام بأن يُحبَّ المرء لغيره ما يُحبَّ لنفسه ردع النفس عن القوة الشهوانية ، وجمع لأزمّة العدل الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة "[2].

وقد أشار الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان إلى اتجاه ابن حزم الأفلاطوني في الفلسفة باعتبار تبني ابن حزم لموقف أفلاطون القائل بأن النفس سابقة في الوجود على البدن وأنها ذات مصدر إلهي ، وأن كل نفس حينما تجد نفساً أخرى شبيهة بها تتجاذب معها وتتجاوب ،

---

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد، ٣، ج:٥، ص ٨٩.

٢ : ابن حزم رسالة في مداواة النفوس ، ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق ، جـ : ١ ، ص ٣٤١ .

فيحصل بينها اتحاد روحي هو الحب[1] . واللافت للنظر أن ابن حزم في منهجه يعتمد على القرآن والسنة النبوية ، والنص القرآني يؤكد أن النفس سابقة في الوجود على البدن ، وأنها ذات مصدر إلهي لقوله تعالى: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ **[سورة الحجر: ٢٩]** إضافة إلى أن ابن حزم يصرح بأن لا حرج في الأخذ برأي لا يخالف النص القرآني والسنة النبوية، فإذا كان رأي أفلاطون لا يعارض الحق فهو محبب لقلب المؤمن .

البرهان الثاني ـــ دليل المكان :

وفيه يقول ابن حزم : " لا تخلو النفس من أن تكون خارجة عن الفلك أو داخله فيه ، فإن كانت خارج الفلك ، فهي ذات مكان ، لأنها لا تخلو من أن تكون حاملة ، أو محمولة ، فإن كانت حاملة فالفلك مكان لكل حامل ، وإن كانت محمولة فالفلك مكان لحاملها، وإن لم تكن داخلة فيه، فهي حاملة ، لا في مكان أو محمولة في غير ذي مكان وهذا لا سبيل إليه ، فالنفس إما جسم ، وإما عرض وقد بطل أن تكون عرضاً فصح أنها جسم[2] .

البرهان الثالث ـــ دليل وقوع النفس تحت الجنس :

يقول ابن حزم : " إن النفس لا تخلو من أن تكون تحت جنس أو لا تحت جنس، وإن كانت تحت جنس، وهو الجوهر العام لها ولغيرها ، هل له طبيعية أم لا ؟ فإن قالوا : لا ، فكل ما تحت الجوهر لا طبيعة له إذاً. وإن كانت له طبيعة ، فالأعلى يعطي الأسفل اسمه ، وحده ، وطبيعة الأسفل موجودة في الأعلى ، فالنفس ذات طبيعة وما كان ذات طبيعة فقد حصرته طبيعته ، وما حصرته الطبيعة فمتناه ، وكل متناه محدود وكل محدود ، فإما حامل أو محمول ، والنفس حاملة لصفاتها من الفضائل والرذائل والمعرفة والجهل ، والحامل ذو مكان ، فالنفس ذات

---

١ : د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ط : ٢ ، ص ٤١٧ .

٢ : ابن حزم الأصول والفروع : مرجع سابق جـ : ١ ، ص ٢٥ .

مكان ، وذو المكان ذو أقطار، وذو الأقطار جسم، فذو المكان جسم، والنفس ذات مكان، فالنفس جسم "[1].

البرهان الرابع ــ دليل أن للنفس موضوع مأخوذ من جنسها وفصل يميزها عن غيرها :

وفيه يقول ابن حزم : " ما كان له جنس فهو نوع بجنسه ، والنوع مركب من جنسه الحامل له ولغيره ومن فصل ليس في غيره ، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمول وهو الصورة التي خصته دون غيره ، فهو ذو موضوع ومحمول ، فهو مركب ، والنفس نوع للجوهر فهي مركبة[2] وبالله التوفيق ، فبطل وجود جوهر ليس جسماً وصح أن كل جوهر جسم ، وكل جسم جوهر "[3] ، وقد يستغرب البعض أن ابن حزم ينكر على جالنيوس قوله إن النفس مزاج متولد من تركيب أخلاط الجسد " أي من العناصر الأربعة ــ ثم يعود فيقرر أن النفس جسم فلابد وأن جسمية النفس في التصور الحزمي ذات مفهوم مغاير للتصور الجالنيوسي ، وهو أن مفكر قرطبة يميز بين نوعين من الطبائع[4] هي :

ــ نوع مؤلف من طبائع مختلفة ويسميه ذو الطبيعة المركبة وهذا النوع لا يقع على كل جزء من أجزائه اسم كله ، كالانسان الجزئي فإنه متألف من أعضاء لا يسمى شيئاً منها إنساناً كالعين ، والأنف ، فلا يسمى أيا منها على انفراده إنساناً فإذا تألفت سمي المتألف منها إنساناً .

ــ ونوع مؤلف من طبيعة واحدة ويسمية ذو الطبيعة البسيطة ، وهذا النوع يقع على كل جزء من أجزائه اسم كله كالأرض والماء والهواء والنار الفلك ، فكل جزء من النار نار،

---

١ : ابن حزم : الأصول والفروع مرجع سابق ، جـ : ١ ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

٢ : بمعنى أن النفس الإنسانية نوع لجنسها وهو النفس الكلية التي تقع تحتها أنفس الحيوان والإنسان وعليه فهي مركبة من موضوع وهو جنسها ومحمول هو فصلها المميز لها دون سائر أنفس الحيوان.

٣ : ابن حزم : الأصول والفروع مرجع سابق : ص ٢٦ .

٤ : ابن حزم: الفصل: المجلد:٣، جـ: ٥، ص ٨٢.

وكل جزء من الماء ماء، وكل جزء من الفلك فهو فلك ، والنفس عنده جسم ذو طبيعة بسيطة ، قابلة للتجزئة.

وكل جزء من النفس نفساً[1]، وغير قابلة للانحلال أو للاستحالة والتغير[2] ومع كونها محتملة الانقسام كسائر الأجسام إلا أنه ليس كل مُحتمل للانقسام ينقسم ولابد ، إذ الفلك محتمل للانقسام وهو لا يوجد منقسماً بالفعل أبداً .

ينتهي ابن حزم إلى أن النفس في طبيعتها أخف الأجسام وأطلبها للعلو فهي خفيفة في غاية الخفة ، أما الحر والبرد فلا يحلان فيها بالطبع لأنها جسم فلكي بينما الحر والبرد والرطوبة واليبس سببه ، إنما هي من عناصر الأجرام التي دون الفلك خاصة ، أما الفلك فهو جسم وكيفياته غير محسوسة.

وأما اللون اللازوردي الظاهر ، فإنما يتولد فيما دونه من الجرم وامتزاج بعض العناصر[3]، وهو بذلك يؤكد أن النفس جسم ولكنها ليست موضوعاً للحواس بل هي "حساسة لا محسوسة " ، أما سائر الأجسام والأعراض محسوسة لا حساسة أصلاً ، ولابد من حساس لهذه المحسوسات فليس من حساس لهذه المحسوسات إلا النفس[4]، وهي أيضاً العالمة التي تعلم نفسها وتعلم غيرها القابلة للأعراض المتعاقبة عليها من الفضائل والرذائل ، وهي المتحركة باختيارها ، المحركة لسائر الأجسام ، تؤثر فيها ، وتتأثر بها ، تألم وتحزن وتفرح وتجهل وتنحل وتنتقل[5]. ويشير ابن حزم إلى أن العقل والحس والظن والتخيل قوى من قوى النفس ، وأما الفكر فهو

---

١ : المرجع السابق الموضع نفسه ، الأصول والفروع ، جـ : ١ ، ص ٣٠ .

٢ : يرى ابن حزم أن الأجسام المركبة تستحيل بخلعها كيفياتها ، ولباس كيفيات أخرى بانحلالها إلى عناصرها لمدة ما ثم تبقى غير منحلة، ولا مستحيلة ، وتستحيل أيضاً بعض العناصر إلى بعض للمزيد انظر الأصول والفروع ج :١ ، ص ٣١ .

٣ : ابن حزم : الأصول والفروع : جـ : ١، ص ٣٦ .

٤ : مرجع سابق : جـ : ١ ، ص ٢٨ .

٥ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

حكم النفس فيما أدت إليه هذه القوى ، وأما الذكْرُ فيحدده ابن حزم بأنه " تمثل النفس لما أدته إليها هذه القوى فتجد النفس إذا افتقدت بالنسيان شيئاً مما أختزنته تتطلبه وتفتشه في مذكوراتها بالفكر[1]، وعليه فالعقل برأي ابن حزم ليس جوهراً كما اعتقد الأوائل ، وإنما العقل " فعل النفس "وهو عرض محمول فيها وقوة من قواها فهو عرض كيفية ويحدده بقوله : " ولفظة العقل في لغة العرب إنما هي موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل "[2]، فصح ضرورة أنها معبرة عن عرض ، والعقل عنده هو الإيمان ، وجميع الطاعات ، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى ﴿إن شَر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون﴾ **[الأنفال:٥٥]**.

وقال تعالى عن الكفار ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ **[الملك:١٠]** فصح أن العقل فعل النفس[3]، والنفس عنده جسم حي متحرك باختياره ، والحركة لها من قبل الله عز وجل أي أنه هو الفاعل لها ، أما فساد الحركات التي للنفس أو صلاحها فإنما ذلك من قبل النفس المختارة . فهي المحركة لما حلت فيه من الأجسام حركة إرادية، وهي المُحركة بطبعها حركة إرادية، فهي غير محتاجة إلى محرك لها بالضرورة ؛ لأنها هي المختارة ذلك والمختار لا يكون مضطراً في حال اختياره[4].

علاقة النفس بالجسد :

يقول ابن حزم بثلاثة أوجه محتملة في مكان النفس من الجسد :

١ ــ إما أنها مجللة لجميع الجسد من الخارج كالثوب .

٢ ــ وإما متخلله بجميعه من الداخل كالماء في المدرة .

---

١ : ابن حزم: التقريب ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣١٥.

٢ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ٣، ج:٥، ص ٧٢.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ : ابن حزم الأصول والفروع، مرجع سابق، ج:١، ص ٣٢.

٣ ــ وإما متمكنة في مكان واحد من الجسد وهو القلب أو الدماغ وتكون قواها منبثــة في جميع الجسد . وفي جميع هذه الأوجه الثلاثة النفس هي المتصرفة في شــئون الجســد والفاعلــة والمدركة بما أفرده الله تعالى لها من القوى التي سبق ذكرها . أما عن حقيقة اتصال النفس بالجسد فهو اتصال على سبيل المجاورة لا الممازجة ؛ لأن الممازجة بين جسمين لا تكون البتة[1]، ولكنــه اتصال بالجسم الذي تحمله كاتصال الماء الذي يصب على المدرة اليابسة فيتخلل أجزاءها كلــها وتكسبها رطوبة ، وكيفيات أخرىً غير التي كانت لها[2]، وعن طبيعة تحريك النفــس لأعضــاء الجسد ــ في أي من الوجوه الثلاثة المذكورة آنفا يقول ابن حزم :" فتحريكها لما تريد تحريكــه من الجسد يكون مع إرادتها لذلك بلا زمان ، كإدراك البصر لما يلاقي في البعد: بلا زمــان ، وإذا قطعت العصبة لم ينقطع ما كان من جسم النفس مخللا لذلك العضو إن كانت متخللة الجسد من داخل أو مجللة له من خارج ، بل يفارق العضو الذي يبطل حسه في الوقت وينفصل عنــه بــلا زمان، وتكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للإناء الذي ملــىء بالمــاء ، وإذا كــانت ساكنــة في موضع واحد من الجسد ... يكون فعلها حينئــذ في تحريكــها الأعضــاء كفعــل المغناطيس في الحديد وإن لم يلصق به بلا زمان[3].

وعليه فالفعال المدرك ، الذاكر هو النفس لا البدن إذ يقول : " فلو كان الفعل للجسد ســالماً بجميع أعضائه وأفعاله ، وعلمه لكان فاعلاً للأشياء حين فارقته النفس ، وقد بطل ذلك ، فصــح أن الفعال قد فارقه ، وأن الجزء العالم الذاكر قد باينه "[4]، فأعضاء الجسم تذهب عضواً عضــواً ، والذهن والعلم والفهم . والعقل باق ، فصح أن الفعال غير الجسد صورة لا شك فيها[5]، ويعتمــد

---

١ : يقول ابن حزم : " لا يمكن أن يكون اتصال الجسمين إلا بالمجاورة ، أما اتصال المداخلة فإنما هي بين العــرض والعــرض ، والجسم والعرض انظر الفصل المجلد :٣ ، جــ : ٥ ، ص ٨٦ .

٢ : ابن حزم الأصول والفروع ، جــ : ١ ، ص ٣٢ .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ جــ : ٥ ، ص ٧٨ .

٤ : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ج:١، ص ٢٤.

٥ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

ابن حزم في تأكيده على مباينة النفس للجسم بالعهد الذي أخبرنا الله تعالى في كتابه أنه أخذه علينا بقوله عز وجل ﴿وإذ أخذَ ربُّكَ من بنى آدم من ظُهورهمِ ذُرياّتُهمُ ، وأشهَدَهُم على أنْفُسُهُم ألَسْتُ بربّكُم قالوا بلَى﴾ [الأعراف:١٧٢] ، إنما أخذه الله تعالى على الأنفس الحية الحساسة التي لا تُعدم أبداً[1] .

كما أنها لا تتغذى ولا تنمو ، ودليله على ذلك " أنها كانت قبل تركيب الجسد على آباد الدهر، وأنها باقية بعد انحلاله وليس هنالك في ذينك العالمين غذاء يولد نماء أصلاً"[2] .

خصائص النفس ووظائفها :

فيما قدمه ابن حزم من براهين على وجود النفس وتحديد ماهيتها تحدث عن عدة خصائص للنفس بها تنفرد وتتمايز على غيرها من الأجسام الأخرى ، من هذه الخصائص :

١) **الخفة وطلب العلو** : فهى ذات طبيعة بسيطة تتحرك بطبعها إلى أعلى فيخف معها الجسم الذي تحل فيه وبمفارقتها إياه يثقل ويهبط بطبعه ، ويمثل لذلك بالزق المنفوخ بالهواء يطفو فوق الماء ، ويرسب فيه إذا أُخرج ما به من هواء، فالنفس جسم عُلويّ فَلَكي أخف من الهواء ، ومعها يَخِف الجسد إذا كانت فيه إذ يقول : " النفس جسم علوي فلكي أخف من الهواء ، وأطلب للعلو فهي تخفف الجسد إذا كانت فيه "[3].

٢) **قابليتها للتجزئة والانقسام** : النفس جسم من الاجسام ، لذا فهي قابلة للتجزؤ بالقوة، إن الجزء الصغير منها مماثل للجزء الكبير إلا في المساحة فقط ، وعليه فكل جزء منها نفس ، فهي محتملة التجزؤبالقوة وإن كان التجزؤ بانقسامها غير موجود بالفعل[4] .

---

١ : المرجع السابق. الموضع نفسه.

٢ ابن حزم: الفصل، المجلد:٣، ج:٥، ص ٨٨.

٣ : المرجع السابق، المجلد٣، ج:٥، ص ٧٩.

٤ : المرجع السابق، ص ٨٢.

٣) **العلم** : به تنفرد النفس دون مشاركة الجسد فيه ، وهي خاصية تؤكد أن النفس جوهر جسماني قابل للتجزيء " وإلا كان علم كل أحد مستوياً لا تفاضل فيه ... فيلزم ولابد أن يعلم جميع أهل الأرض ما يعلمه كل عالم في الدنيا فيما أنها العالمة ، فإن أنفس الناس أشخاص متغايرة تحت نوع النفس الإنسانية "[1].

٤) **العقل** : هو عرض محمول فيها ، وقوة من قواها التي هي الحس والظن والتخيل والذكر وإدراكها بالعقل إذا نظرت به و لم تغلب عليه الشهوات هو إدراك تام صاف ، وإدراك العقل في رأية متقدم على إدراك الحس ولولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس ولا عرفنا الله عز وجل ، وهو يشارك فيما تدركه ، وينفرد عنها بالدلالة على أشياء كثيرة وإدراك أشياء جمة[2].

٥) **النفس حاسة لا محسوسة** : النفس عادمة اللون والطعم والمجسة والرائحة ، وكل ما ليس له هذه الكيفيات لا يدرك بشيء من الحواس ، فالنفس لا تُدَرك بشيء من الحواس ، بل هي المدركة لكل هذه المدركات ، وهي الحساسة لكل هذه الحواس فهي حاسة لا محسوسة[3].

٦) **الحياة والخلود** : والحياة التي هي الحس والحركة والإرادية فهي جوهرية في النفس لذلك يقول ابن حزم : " فلا ضد للحياة على الحقيقة ، لأن الضد مع ضده أبداً واقعان متعاقبان على شيء واحد وكذلك المتنافيان "[4]، فالنفس عنده لا تُعدم وإن كان يدرج نفس الإنسان ونفس الجن تحت النفس الناطقة ، لأن معنى الموت عنده هو مفارقة النفس لمدّرعاتها من الأجسام المركبة من العناصر الأربعة ، وعليه فالنفس لا تَمُتْ وإنما الموت اسم لمفارقة النفس البدن

---

١ : المرجع السابق، ص ٨٩.

٢ : ابن حزم : التقريب ، ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق جـ: ٤ ص ص ١٦١،٣١٢،٣١٣،٣١٤ .

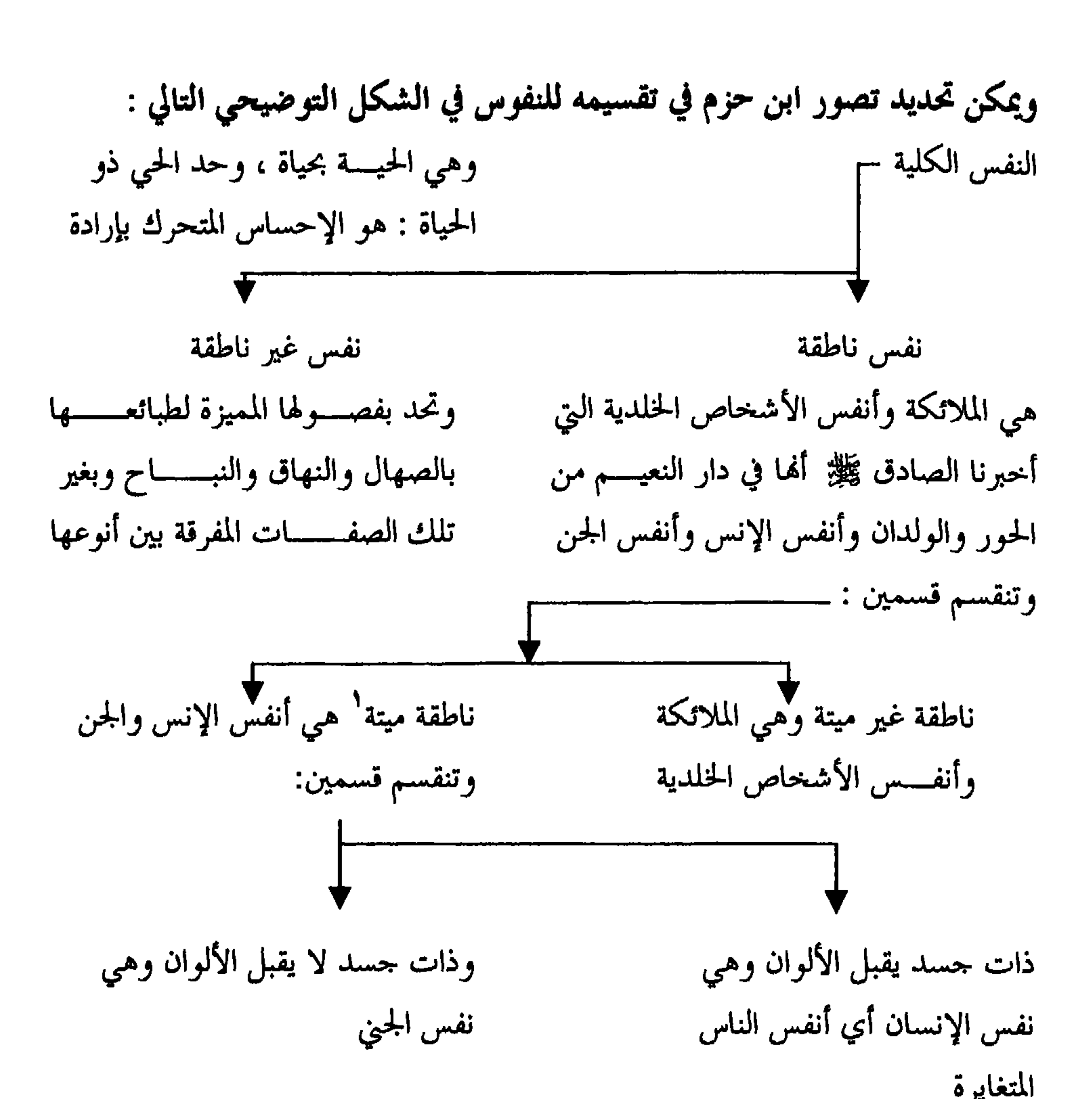
٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ جـ : ٥ ص ٨٠ .

٤ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق جـ : ٤ ص ١٧٨ .

وتخلّصها منه ، وهو عنده " صحة الحس على الحقيقة ورجوعها إن كانت نفس إنســـان إلى دار النكد أو دار المسرات، وإن كانت نفس غير إنسان فإلى حيث شاء خالقها لا إله إلا هو "[1].

١ : ابن حزم : الأصول والفروع ، جـ : ١ ، ص ٣٦ ، وانظر كتابه التقريب جـ : ٤ ، ص ١٢٤ .

ويمكن تحديد تصور ابن حزم في تقسيمه للنفوس في الشكل التوضيحي التالي :



وباعتبار أن النفس جسم بسيط خفيف حال في آخر مركب ذو طبيعة مؤلفة واتباعاً للنـــص القرآني فإن للإنسان اسم يقع على الجسد دون النفس لقوله تعـــالى : ﴿خلــق الإنســـان مـــن صلصـــال كالفخار﴾ **[الرحمن:١٤]** ولقوله تعالى : ﴿فلينظر الإنســـان مم خُلق خلق من مــــاء

---

١ : ولفظة ميتة في مفهوم ابن حزم أي أنها مفارقة لمدّراعتها من الأجسام المركبة من العناصر الأربعةالتي أبتدأت بالتشبث بهـــا في عالم الامتحان ـــ لأنها لا تُعْدَم أصلا ، ولا يبطل حسها وفكرها وتمييزها وحركتها أصلاً ، انظر كتابه التقريب ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي مرجع سابق جـــ : ٤ ص ١٢٣وص ١٢٤.

دافق يخرج من بين الصلب والترائب﴾[الطارق: ٥-٦-٧] وبآيات أخرى كثيرة وهذه صفة للجسد لا للنفس؛ لأن الروح تُنْفَخُ بعد تمام خلق الإنسان الذي هو الجسد، ويقع اسم إنسان أيضاً على النفس لقوله تعالى: ﴿إن الإنسان خُلق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً﴾ [المعارج:١٩-٢١] وهذا بلا خلاف صفة النفس لا الجسد لأن الجسد موات ، والفعالة هي النفس الحية الحاملة للفضائل والرذائل ، وفي رأيه أيضاً أن لفظ إنسان يقع على كليهما مجتمعين فنقول في الحي هذا إنسان بروحه وجسده ، ونقول للميت هذا إنسان ، وهو جسد لا نفس فيه، ونقول إن الإنسان يعذب قبل يوم القيامة وينعم يعني النفس دون الجسد[١] إلا أنه يرفض أن يطلق هذا اللفظ على الاثنين مجتمعين فقط .

يستفاد مما سبق أن ابن حزم عندما تحدث في أقسام النفس ، ينفي كليةً فناء النفس ومواتها مع الجسد وليس كما ذهب الفارابي الذي أقر بخلود النفس العارفة وفناء النفس الجاهلة بفناء الجسد، إلا أن رأي الفارابي في النفس الجاهلة قد عابه عليه بعض مفكري الأندلس وعدوه هفوة كبرى، لأن النفوس جميعاً في رأيهم خالدة[٢]، كما يختلف الغزالي مع ابن حزم في أن النفس برأي الغزالي تفنى بموت البدن ، مبرراً رأيه في ذلك بأنه كما كان البدن شرطاً لحدوثها ، فهو أيضاً شرطاً لبقائها ، ثم يعيدها الله تعالى حين يُعيدُ لها البدن على سبيل البعث والنشور[٣]، وكذلك الإنسان برأي الغزالي هو إنسان باعتبار روحه ونفسه[٤]، ولقد اعتمد ابن حزم منهج واضح في حديثه عن النفس إذ بدأ بالبرهان على وجود النفس ، ثم تعرض بعد ذلك إلى إثبات ماهيتها ، وبيان علاقتها بالجسد ، مبرزاً خلود النفس وعدم فنائها محدداً خصائصها ووظائفها ، معتمداً في ذلك على أدله شرعية وبراهين عقلية ضرورية.

---

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، جـ : ٥ ، ص ٦٦ .

٢ : د.محمد جلال شرف : الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩م،ص ٢٣٥.

٣ : المرجع السابق : ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

٤ : المرجع السابق : ص ٢٧١ .

ثالثاً : حدوث العالم

مسألة قدم العالم وأزليته ، حدوثه ومحدوديته استحوذت على اهتمام المفكرين والفلاسفة منذ القدم، فمنهم من أقر القول بقدم العالم[1] ، ومارست هذه الآراء تأثيرات متباينة على مفكري العصر العربي ــ الإسلامي الوسيط .

والتي كانت في الغالب نتيجة ضعف الترجمة أو تعويرها ، فقد عرف العرب المسلمون أعمال أفلاطون وأرسطو من خلال أعمالهما التي تُرجِمَت إلى العربية.

وكذلك من خلال أعمال الفيلسوف الإسكندراني أفلوطين (٢٠٤ ــ ٢٦٩) الممثل الرئيس للأفلاطونية المحدثة، وخلال ذلك نشأ التباس تاريخي ذو دلالة كبيرة ساهم في خلق مشكلات وتعقيدات ضخمة وقفت في وجه التقدم الفلسفي العربي الإسلامي ، ويرجع هذا الالتباس إلى أن الكتب الثلاثة الأخيرة من مؤلف أفلوطين المسمى بـ " التاسوعات " قد ترجمت إلى العربية تحت عنوان " ثيولوجيا أرسطو " الذي لم نجد له ذكر عند الكندي في رسالته حول " عدد كتب أرسططاليس[2] .

---

١ : حيث نجد أرسطو يقول بقدم العالم وأزليته باعتبار قدم الهيولي والصورة في المفهوم الأرسطي إذ يقول : " أما بالنسبة للهيولي فإنه يلاحظ أنه لما كانت الهيولي هي الأساس لكل تغير ، إذ لابد من اقتراحها بالنسبة لكل تغيير ، فإنها من هذه الناحية أزلية أبدية ، ولا يمكن أن يتصور فناؤها ، أما الصورة وهي التي تحقق ما هو بالقوة (الهيولي) إلى موجود بالفعل فلابد من القول بأن هذه الصورة منظوراً إليها بالنسبة إلى شيء ما من الأشياء هي أزلية أبدية : أرسطو ، د. عبدالرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣م.كما نجده يستبعد فكرة الخلق ، وقصر فعل الإله في العالم على تحريكة فقط بطريق العشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا إرادة فيها ، علاوة على أن الحركة أزلية والزمان أزلي ، في المنظور الأرسطي ، وكلها تحول دون نسبة الخلق إلى الله . انظر د.محمد عبدالرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية منشورات عويدات بيروت١٩٨٠م ط :٢، ص ١٩٦ .

٢ : د. طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ط: ٥، ص ٢٢٥.

لذا نجد أن محاولة ابن حزم في إثبات حدوث العالم تهدف إلى إعادة تصحيح تلك التصـورات في ضوء ما جاء به الشرع وما يستلزمه العقل بالضرورة ، متبنياً في ذلك خطة منهجية واضحـة تتمثل في عرض حجج القائلين بقدم العالم (الدهريين) وتوفية اعتراضاتهم ، ثم يتطرق إلى نقضها وبيان فسادها:

الاعتراض الأول :

يقطع المعترضون بأنهم لم يروا شيئاً حدث من شيء أو في شيء، ومن ادعى غير ذلك فقـد ادعى ما لم يشاهد .

نقض ابن حزم للاعتراض الأول[1] :

يرد على المعترضين حجتهم بالسؤال " أتُدرَك حقيقة شيء عندكم من الحقائق إلا من طريـق الرؤية فقط ؟ " فالإجابة باحتمال ادراكهم حقائق عن طريق غير الرؤيـة والمشـاهدة إفسـاد لاستدلالهم . إذ فيها إقرار وجود أشياء من غير طريق الرؤية .

أما في حالة الإجابة بالنفي (أي توقيف الحقيقة على الحس والمشاهدة) فيلحقه بسـؤال مـن جنسه " إذ قد أقررتم أنه لا يدرك شيء إلا من طريق المشاهدة فهل شاهدتم شيئاً قديماً قط ؟ " .

فالاجابة بالنفي دليل صدقهم وبطلان استدلالهم. وفي الإجابة بنعم يتبعها بالسؤال التـالي : " إبطالكم إدراك شيء من المعلومات عن طريق الحس والمشاهدة ، أم بطريق من المعرفة غير الحـس والمشاهدة ؟ "

فإن أجابوا بطريق غير الحس والمشاهدة نقضوا قولهم ، وإن كابروا متعصبين لرأيهم أنهـم لم يصدقوا بشيء غير ما أدركته حواسهم الخمس من الشم ، والـذوق ، والسـمع ، والبصـر ، واللمس ، لزمهم ألا يصدقوا أن العالم كان قبل مشاهدتهم إياه . وألا يصدقوا أن في الدنيا غـير

---

١ : ابن حزم: الأصول والفروع، ج: ٢، ص ١٥٦، والفصل، المجلد: ١، ج:١، ص ١١.

الذي شاهدوه .. فصح بذلك أن ما يشهد العقل بصحته من الاستدلال الضروري أقـــوى مـــن كـــل ما شاهده الحس .

الاعتراض الثاني[1] :

لايخلو محدث العالم إن كان أحدثه إما أن يكون أحدثه لأنه[2] أو أحدثه لعله ، ونفـــي أحـــد البديلين يستلزم إثبات الآخر ، وعليه فإن كان لأنة فالعالم قديم لأن محدثـــه قـــديم ، وإن كـــان لعلـــة ، فالعلة لا تفارق المعلول ومن لم يفارق القديم فقديم مثله . إذن فالعالم قديم ، وإن كـــانت مُـــحَدَثَةً ، لزم في حدوثها ما لم يلزم ذلك أيضا في العلة وهكذا، وذلك يوجب وجود محدثـــات لا نهاية لها.

نقض الاعتراض الثاني :

يعتبر ابن حزم أن القسمة في المقدمة الأولى ناقصة ، وينقص منها الثالث وهو عنده الصحيح ، وهو أن فعل اللّه عز وجل لا لأنه ولا لعلة ، فاللّه تعالى الخالق لســـائر الأجســـام والأعـــراض والحافظ لكل ذلك وهو عز وجل لا علة لشيء إلا أنه تعالى أراد ذلك فقط ، وأما أن اللّه تعـــالى فعل ، لعلة ، لكانت العلة إما توجب الترك. وإما توجب الفعل ، وهو تعالى يفعل ولا يفعـــل ، فصح بذلك أنه لا علة لفعله ولا تركه ، علاوة على أن ترك الباري تعالى الفعل ليس فعلاً أصـــلاً كما سيتضح فيما بعد في فساد الاعتراض الخامس .

الاعتراض الثالث[3] :

---

١ : ابن حزم : الأصول والفروع جـــ : ٢ ، ص ١٥٧ ، ١٥٨، والفصل : المجلد:١ ، جـــ :١ ص ، ١٢،١١.

٢ : قوله أحدثه لأنه... إلخ وردت في كتاب الأصول والفروع " لآية " والمقصود أن يكون الله عز وجل خلق الكون وما فيـــه لعله أوجبت عليه ذلك ، وهذا ما يرفضه ابن حزم أيضاً .

٣ : ابن حزم : الأصول والفروع ، جـــ : ٢ ص ١٥٨ ، ١٥٩ ، والفصل : المجلد: ١ ، جـــ : ١ ، ص ١٢ .

ويتمثل في أن القول بمحدث للاجسام لم يخل من أحد ثلاثة أوجه إما أن يكون مثلها من جميع الوجوه أو لا يكون مثلها من جميع الوجوه أو يكون مثلها من بعض الوجوه وخلافها من بعض الوجوه .

نقض الاعتراض الثالث :

يبرز ابن حزم في نقضه لهذا الاعتراض وجهين للمغالطة :

الوجه الأول : أن المعترضون يسلمون بأن الضد يفعل ضده وهذا محال ممتنع ، فالنار لا تفعل التبريد فهذا إدخال فاسد .

الوجه الثاني : أنهم وصفوا اللّه بأنه تعالى ضد الخلق وهذا محال ، لأن الضد ما يحمل التضاد ، فحد الضدين أن يقال هما ما اقتسما طرفي البعد تحت نوعين يجمعهما جنس واحد (أي لا يكون الضدان إلا عرضين تحت جنس واحد) كالفضيلة والرذيلة اللذين تجمعهما الكيفية ويمكن انتقال أحدهما إلى الآخر ، وكلاهما منفي عن الخالق ، فبطل أن يكون تعالى ضد لخلقه .

أما قولهم لو كان خلافاً لخلقه من جميع الوجوه لكان ضداً له قول فاسد ، باعتبار أن " ليس كل خلاف ضداً". والدليل على ذلك أنهم إما يثبتوا فاعلاً وفعلاً على وجه من الوجوه أو ينفوا أن يوجد فاعل وفعل البتة ، فإن نفوا الفاعل والفعل كابروا العيان ، وإن اثبتوا الفاعل والفعل ففي ذلك إقرار بأن الجسم يفعل الحركة ، وهي خلاف الجسم إذ الحركة ليست معه تحت جنس واحد ، بل يجمعهما الحدوث فقط ، فلو كان كل خلاف ضداً لكان الجسم فاعلاً لضده وهو الحركة فصح أن ليس كل خلاف ضداً . علاوة على أن التضاد كما يرى ابن حزم لايكون إلا في الأعراض .

الاعتراض الرابع :

ويتمثل في القول بأنه لا يخلو من أن يكون محدث الأجسام أحدثه لإحراز منفعة أو دفع مضرة أو طباعاً أو لا لشيء من ذلك .

نقض الاعتراض الرابع :

وفيه يقول ابن حزم : " ان الفعل لإحراز منفعة أو مضرة ، فإنما يوصف بهذا المخلوقون المختارون ، وأما فعل الطباع ، فإنما يوصف بها المخلوقين غير المختارين ، وكل صفات المخلوقين منفية عن اللّه تعالى أما القسم الثالث فهذا قولنا كما أراد وشاء لا لشيء[1] .

الاعتراض الخامس[2] :

والمتمثل في القول بأن الفعل لا لشيء غير معقول .

نقض الاعتراض الخامس :

ويتمثل في سؤال المعترض أتريد أنه لا يعقل حساً ومشاهدة أم تريد أنه لا يعقل استدلالا ؟ فإن أجاب بالأولى فهذا صواب لأن قدم العالم لا يعقل حساً ومشاهدة ، وإن أخذ بالإجابة الثانية قيل له لما كان اللّه عز وجل مبايناً لخلقه أجمعين ، من جميع الوجوه — لا على سبيل الضد — فقد سبق وأن دحض ذلك — كان فعله خلافاً لفعل جميع خلقه من جميع الوجوه وجميع خلقه لا يفعل إلا طباعاً أو اجتلاب منفعة ، فوجب أن يكون فعله تعالى بخلاف ذلك . أما من قال إن ترك فعل الأجسام لا يخلو من أن يكون جسماً أو عرضاً فقول فاسد ذلك " لأن الجسد

---

١ : ابن حزم : الأصول والفروع جـ : ٢ ، ص ١٥٩ ، والفصل : المجلد: ١ ، جـ : ١ ، ص ١٣ .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، والفصل : الموضع نفسه .

هو الطويل العريض العميق ، وترك الفعل ليس طولاً ولا عرضاً ولا جسماً ، وإنما هو عدم والعدم ليس معنى ولا شيء[1] . وعليه فإن ترك اللّه تعالى للفعل ليس فعلاً ، بخلاف صفة خلقه ذلك لأن الترك لا يكون إلا من المخلوق لفعل الفعل باعتبار أن ترك المخلوق للفعل يكون فعل آخر منه، كتارك القيام لا يكون إلا باشتغاله بفعل آخر من قعود أو غيره، ولما كان اللّه بخلاف غيره فلا مماثلة بين فعل الباري تعالى وفعل خلقه ، وأن تركه تعالى للفعل ليس فعلاً أصلاً .

وبعد تفنيد ابن حزم لتلك الاعتراضات السابقة على قدم العالم ، يقدم البراهين الضرورية على حدوث العالم بعد أن لم يكن .

البرهان الأول : تناهي الزمان ..

يقوم هذا البرهان على فكرة أن العالم يمثل الكل المكوّن من أجزاء هي الأشخاص والأعراض والزمان ، فالأشخاص تتناهى بمساحة جُرمها ، والأعراض محمولة في الجُرم وتتناهى بتناهي حاملها .

والزمان هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً ، ويتناهى الزمان باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي وفناء ذلك الوقت واستئناف آخر يأتي بعده ، وعليه فإن أجزاء الكل متناهية كافة ، وبما أن الكل ليس غير مجموع أجزائه . إذن فالكل متناهي وهو العالم أي له أول .

وفي ذلك يقول ابن حزم : " إن كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان ، فكل ذلك متناه ذو أول مشاهد ذلك حسياً وعياناً ، ولأن تناهي الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره، وأيضاً بزمان وجوده ، وتناهي الأعراض المحمولة بيّن بتناهي الشخص الحامل له، وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي ... والعالم كله إنما هو أشخاصه ومكانه

---

١ : المرجع السابق : ص ١٦٠ ، والفصل : المجلد : ١ ، جـ : ١ ، ص ١٤ .

وأزمانها ومحمولاتها ... وأشخاصه ومكانه وأزمانها ومحـــولاتها ذات أوائل ... فالعالم كله متنـــاه ذو أول ولابد .

فإن كانت أجزاؤه كلها متناهية ذات أول بالمشاهدة والحس ، وكان غــــير ذي أول، وقـــد أثبتنـــا بالضرورة والعقل والحس أنه ليس هو شيئاً غير أجزائه، فـــهو ذو أول لا ذو أول وهـــذا محال ... فصح بالضرورة أن للعالم أولاً ، إذ كل أجزائه لها أول وليس شيئاً غير أجزائه[1] ".

ويمكن ضبط ذلك البرهان في الحجة التالية :

كل أشخاص العالم وأزمانها ومحمولاتها متناهيــــة والعـــالم ليـــس إلا أشـــخاصه وأزمانهـــا ومحمولاتهـــا إذن العالم متناهي .

البرهان الثاني : الموجود بالفعل محصور بالطبيعة والإحصاء .

يقوم هذا البرهان على مقدمتين كل منهما يتضمن تعريفا دقيقاً أولهما عـــن حـــد الطبيعـــة وثانيهما عن حد الحصر والإحصاء يربطهما حد مشترك وهو أن كلاهما واقع علـــى الموجـــود بالفعل ولما كان العالم موجوداً بالفعل ، فالعالم محصور بالعدد محصي بالطبيعة لذا فالعالم ذو بدايـة وذو نهاية، يقول ابن حزم : "كل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته الطبيعة وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر له، والعـــالم موجـــود بالفعل ، وكل محصور بالعدد محصي بالطبيعة فهو ذو نهاية فالعالم كله ذو نهاية، وسواء في ذلـــك ما وجد في مدة واحدة أو مدد كثيرة ، إذ ليست تلك المدد إلا مدة محصاة إلى جنب مدة محصـــة فهي مركبة من مدد محصاة ، وكل مركب من أشياء فهو تلك الأشياء التي ركب منها ، فـــهي كلها محصاة كما قد قمنا في الدليل الأول ، فصحّ من كل ذلك أن مالا نهاية له فـــلا ســـبيل إلى

---

[1] : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج:١، ص ١٣.

وجوده بالفعل ... فعلى هذا لا يوجد شيء بعد شيء أبدا، والأشياء كلها موجوده بعضها بعد بعض، فالاشياء كلها ذات نهاية "[1].

ويستشهد ابن حزم على صحة أدلته العقلية السابقة [البرهان الأول والثاني] بدليل نقلي إذ يقول : " وهذان الدليلان قد نبه اللّه تعالى عليهما ، وحصرهما بحكمته البالغة بقوله تعالى : ﴿وكلُ شيء عِنْدَهُ بِمقْدارِ عالمُ الغَيْبِ والشّهادةِ الكبيرُ المتعال﴾ **[الرعد: ٨-٩]**.

البرهان الثالث : مالا نهاية له لا سبيل إلى نهاية الزيادة فيه .

يعتمد ابن حزم في هذا البرهان على بديهة العقل وأول الحس وهي أن الكل أكبر من الجزء ، فيحدد بدقة معنى الكل ، والجزء ، والزيادة ، ثم يدلل على أن العالم كل لأبعاضه ، ولما كانت أبعاضه هي حاملاته ومحمولاتها وأزمانها ، ولما كان أجزاء الزمان هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً ، فالزمان لا يفارق الجرم ، ولما كان الجرم ذو أول فإن الزمان ذو أول ، أما ما لم يأتِ من زمان أو شخص أو عرض فلا وجود له ، وبالتالي لا يقع عليه عدد ولا نهاية ، والتساوي أو الزيادة حُكمان يقعان على ذي النهاية ، والزمان كذلك فإن الزمان له نهاية .

يقول ابن حزم : " مالا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه إذ معنى الزيادة إنما هو أن تضيف إلى ذي النهاية شيئاً من جنسه يزيد ذلك في عدده أو في مساحته ' فإن كان الزمان لا أول له يكون به في عدده الآن ، فإذن كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الأزمنة منه فإنه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئاً ، وفي شهادة الحس أن كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا الذي هو وقت ولاية هشام المعتمد هو أكثر من كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة

---

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد:١، ص ١٥، ١٦.

الرسول ﷺ "[1]، والضرورة العقلية تقتضي أن لا يكون شيء أقل من شيء ، إلا إذا كان ذلك الشيء له نهاية لذا لابد وأن للزمان نهاية . ويدلل ابن حزم على ذلك بقوله : " ومعنى الجزء إنما هو أبعاض الشيء ، ومعنى الكل إنما هو جملة تلك الأبعاض ، فالكل والجزء واقعان في كل ذي أبعاض ، والعالم ذو أبعاض هكذا توجد حاملاته ومحمولاته وأزمانها فالعالم كل لأبعاضه ، وأبعاضه أجزاء له ، والنهاية لازمة لكل ذي كل وذي أجزاء ، والزمان هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً ولو فارقه لم يكن الجرم موجوداً، ولا كان الزمان أيضاً موجوداً ، والجرم والزمان موجودان فكلاهما لم يفارق صاحبه "[2].

البرهان الرابع :

وهذا البرهان يشبه البرهان الثاني وفيه يؤكد على أن ما له نهاية محصور بالعدد وبالطبيعة باعتبار أن ما لا نهاية له ليس محدوداً ولا محصوراً .

لا سبيل إلى ذلك بضرورة الحس والعقل ، إذ يقول : " إذا كان العالم لا أول له ، ولا نهاية له فالإحصاء منا له بالعدد وبالطبيعة إلى ما لا نهاية له من أوائل العالم الماضية محال لا سبيل إليه ، إذ لو أحصي ذلك كله لكان له نهاية ضرورة ، فإذا لا سبيل إليه ، فكذلك أيضاً هو محال أن تكون الطبيعة والعدد أحصياً ما لا نهاية له من أوائل العالم الخالية حتى بلغا إلينا ، وإذا كان ذلك محالاً فالعدد والطبيعة إذا لم يبلغا إلينا ، وقد تيقنا وقوع العدد والطبيعة في كل ماخلا من أوائل العالم إلى أن بلغا إلينا فكذلك الإحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود ضرورة وإذ ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة[3].

---

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج: ١، ص ١٦.

٢ : المرجع السابق، ص ١٧.

٣ : المرجع السابق، ص ١٨.

البرهان الخامس : " كل محصور بالعدد والطبيعة له أول بالضرورة "

ويقوم هذا الدليل على فكرة أن العدد والمعدود يقعان على المحدود المتناهي، وبشهادة الحس جميع الأشياء معدودة بثالث بعد ثان وثان بعد أول فالعدد له أول بالضرورة وهو الواحد الذي لا عدد قبله ، يقول ابن حزم : " لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان وهكذا أبداً، ولو لم يكن لاجزاء العالم أول لم يكن ثان ... ولو كان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا معدود وفي وجودنا جميع الأشياء التي في العالم معدودة إيجاب أنها ثالث بعد ثان ، وثان بعد أول "[1]، وينبه ابن حزم إلى أن الآخر والأول إنما هو من باب الاضافة ، فالأول هو كذلك بالنسبة للآخر ، والأخر هو كذلك بالنسبة للأول ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " فالأخر والأول من باب المضاف فالآخر آخر للأول ، والأول أول للآخر ، ولو لم يكن أول لم يكن آخر ، ويومنا هذا بما فيه آخر لكل موجود قبله إذ ما لم يأت بعد فليس شيئاً ولا وقع عليه بعد شيء من الأوصاف فله أول ضرورة "[2].

ويستشهد ابن حزم على صحة هذين الدليلين (الرابع والخامس) بدليل نقلي وهو قوله تعالى: ﴿وأحصى كلّ شيء عدداً﴾ **[الجن: ٢٨]**، وهو ما نلمسه بوضوح لدى المتكلمين منذ أيام المعتزلة ، حيث استدلوا على تناهي المخلوقات بهذه الآية، لأن الإحصاء لا يكون إلا لما له نهاية .

يستفاد مما سبق أن ابن حزم حاول بما قدمه من براهين عقلية واستشهادات نقلية أن يؤكد حقيقة لا جدال فيها وهي أن العالم حادث ، ذو بداية وذو نهاية وأن يبرز بعض التأثيرات السلبية المتباينة لما مارسه الفكر الأرسطي على مفكري العصر العربي الإسلامي الوسيط .

---

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق، ص ١٩.

نتائج الباب الأول

مما سبق يتضح أن محاولات ابن حزم في مشـــروعه التجديدي للفكر الإسلامي يـــهدف إلى إثراء الوجود الإنساني واستثمار حقيقة الحياة معنى ومفهوماً وذوقاً ، إنه أمر لا يتحقق بتقطيـــع أوصال الحقيقة ، بل بمحاولة الربط بين إجزائها ، وإظهارها بمظهر الوحدة المنتظمـــة . فنجـــده يعمد إلى الظاهر كمنهج للعودة بالفقه إلى مصادره الأساسية ، فيكون الســـند الأول للفقيــه في فتواه النص القرآني والسنة النبوية والإجماع المتيقن والدليل ، والمدار في جميعها النص القرآني .

أما عن توجهات ابن حزم بالرجوع إلى النص القرآني والأحاديث النبويـــة الشـــريفة فلـــها جذورها التي امتدت إلى مدرسة أهل الحديث منذ نشأتها في الأندلس ، وتبلـــورت لديـــه مـــن خـــلال الاحتكاك بشيوخ هذه المدرسة سواء بالدرس أو بالقراءة أو الرواية عنهم ، فكان رحمـــه الله بما توفر عليه من ملكات الفكر والإبداع والفصاحة ، الأقدر على مواجهة التقليد ، منتصـــراً بذلك للاجتهاد النقدي وهذه التوجهات غرضها الحقيقي هو العودة بالمالكية إلى مصادرها الأولى والخروج بها من دوامة المدونات والمختصرات ، لذا كانت ظاهرية ابن حزم ثورة فكرية لتصحيح منهج الفقه وتخليصه من النزعات الوصولية التي غلبت عليه في عصـــر الطوائـــف والعـــودة إلى مساره الصحيح ، وتنبيه العامة والخاصة إلى أن صلاح الدنيا ليس إلا في التمســـك بكتـــاب الله والسنة النبوية وإجماع الصحابة، إضافة إلى مواجهة المتهجمين علـــى الديـــن مـــن اليهـــود والنصـــارى ، وهو أمر يتطلب من الفقيه الإلمام بمصادر التشريع الإسلامي الأساسية والرجـــوع إليها كلما دعت الحاجة .

وعليه اتسم المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين بعدة سمات منها وجوب التمسك بـــالنص القرآني ، وجوب الالتزام بالسنة النبوية الموثوق بها ، الإقرار بإجماع الصحابة ، إلا مـــا اختلفـــوا فيـــه فيرد إلى القرآن والسنة ، مع تقدير أئمة المذاهب دون المفاضلة بينهم ، والأخذ بآرائهم الـ

يشهد لها القرآن والسنّة ، منكراً للتقليد ، فلا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان ، وكذلك الأخذ بالدليل وهو برهان عقلي لإثبات رد الفرع إلى الأصل اعتماداً على الأصول في الشريعة ، مع إقرار الاجتهاد لمن توفر لديهم أدوات الاجتهاد .

ومن خلال فكر ابن حزم يتبين لنا أيضاً أن التصور الإسلامي إنما يتضمن العناصر اللازمة التي تهدي وترضي سائر الجوانب الإنسانية ، ففيه التسامي إلى أبعد نقطة في التنزيه وضروب الكمال كما ينبغي للجانب الإلهي ، وفيه الفضل والرعاية والولاية وأحكام قيام السود دون اختلاط أو اضطراب ، وفيه الإعزاز للإنسان بمسوغات الحرية والعلم .

وبالتالي قدم لنا تصور واضح ودقيق عن قيمة الفلسفة والمنطق وأهميتها في العلم والمعرفة ، وهو تصور يجانب به أولئك المغالطين الذين تناولوا هذه العلوم بعقول مدخولة فوصفوها بأنها علوم كفر والحاد ، بينما هذه العلوم أي الفلسفة والمنطق لدى ابن حزم وسيلة الإنسان في تمييز الحقائق وفائدتها عظيمة ، ولكن ليس لكل إنسان بل لذو العقل الذكي والفهم القوي الذي يستطيع توظيفها في العلم والحياة والدين .

وعليه فهي علوم لا تنافي الشريعة ، وخاصة المنطق فهو أداة لتقويم الآراء الشريعية وتصويبها ، واستيعاب المناخ الفكري في الأندلس آنذاك وفهم ما تضمنه من آراء لأهل الملل والنحل الأخرى والتي كان غرضها النيل من العقيدة الإسلامية .

وفي مجال المعرفة نجده يؤكد على ضرورة عدم الاتباع والانقياد الأعمى إلا بعد مناقشة الرأي والتأكد من سلامته وصحته ببرهان يرجع إلى شهادة الحس وأول العقل وهي بمثابة مبادىء ضرورية ، ومقدمات أولى تبدأ منها المعرفة البرهانية العلمية .

وكذلك نجد الملاءمة بين طرفي التترية والتشبيه تحققت في النسق الحزمي بوحي من الإسلام نفسه الذي اخبر عن الله من الناحية المتسامية التي تلائم التترية ، ومن الناحية الإيجابية الفعالة المؤثرة تأثيراً مباشراً في دفع الحياة وتطورها .

وإن كانت كل أحكامنا واخبارنا عن الله عز وجل يجب أن تفهم في ضوء مبـــدأ النســبية ، بمعنى أنها تمثل مقدار بُعد وإدراك صاحب هذه الأحكام أو الأخبـــار ، ولا تصـــور بحـــال مـــن الأحوال، حقيقة الإله في عُلاه وتقدسه ومن ثم كانت وما تزال ولا تزال الذات الإلهية في جلالهـا وكمالها أبية عن صيد أي خاطر ، وإدراك أي عقل أو إحاطة أي فكر .

الباب الثاني

ابن حزم وموقفه من المنطق

الفصل الأول : رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو .

(١ - ١) تمهيد .

(١ - ٢) مكانة المنطق وأهميته فى النسق الحزمى .

(١ - ٣) مصادر ابن حزم في دراسته للمنطق .

(١ - ٣) دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو .

(١ - ٥) بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم فى كتابه "التقريب" وتقييمها فى ضوء تصوره لمنطق أرسطو .

الفصل الثانى : رؤية ابن حزم فى أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق .

(٢ - ١) تمهيد .

(٢ - ٢) إشكالية أصل ومنشأ اللغة وموقف ابن حزم منها .

(٢ - ٣) علاقة اللغة بالمنطق فى النسق الحزمى .

(٢ - ٤) تصنيف العلوم ومراتبها لدى ابن حزم .

(٢ -٥) نتائج الباب الثاني .

الفصل الأول
رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو

(١ - ١) تمهيد .

(١ - ٢) مكانة المنطق وأهميته فى النسق الحزمى .

(١ - ٣) مصادر ابن حزم في دراسته للمنطق .

(١ - ٤) دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو .

(١ - ٥) بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم فى كتابه "التقريب" وتقييمها فى ضوء تصوره لمنطق أرسطو .

الفصل الأول
رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو

(١ ـــ ١) تمهيد :

لقد حدد ابن حزم أصناف التواليف من حيث الغرض منها إلى سبعة لا ثامن لها وهي : "إما شيء لم يسبق إلى استخراجه فيستخرجه ، وإما شيء ناقص فيتممه ، وإما شيء خطأ فيصححه ، وإما شيء مستغلق فيشرحه ، وإما شيء طويل فيختصره ، دون أن يحذف منه شيئاً يخل حذفه إياه بغرضه ، وإما شيء مفترق فيجمعه ، وإما شيء منثور فيرتبه "[١]، ونجد ابن حزم يصنف مؤلفه " التقريب لحد المنطق " تحت النوع الرابع منها ، وهو شرح المستغلق ، وهو المرتبة الرابعة من مراتب الشرف في التواليف "[٢].

وعنه يقول : " ولن نعدم إن شاء الله ، أن يكون فيه بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس ونبينه على أمر غامض ، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة ، وجمع أشياء متفرقة مع الاستيعاب لكل ما بطالب البرهان إليه أقل حاجة ، وترك حذف شيء من ذلك البتة "[٣].

وهو بذلك يُعلق أنه لا ينوي أن يتتبع فكر أرسطو في نشأته وتطوره بهدف استمرارية هذا الفكر عبر العصور ، ولا أنه بواضع لمنطق جديد ، كما أنه لا يتهم أرسطو بالنقص أو بالخطأ ، فما هي مكانة المنطق في فكر ابن حزم؟

---

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ١٠٣.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

(١ ــ ٢) مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي .

بدأت عملية النقل من اللغة اليونانية إلى العربية منذ المرحلــــة الأمويــة للمجتمــع العــربي الإســلامي في العصر الوسيط في عهد الخليفة عمر بن عبدالعزيز (٧١٧ ــ ٧١٩ م) وإن كان بداية في صورة فردية إلا أنها على المرحلة العباسية منذ ذلك العصر تحولت من العمل الفــردي إلى إطار العمل المتخصص الذي تبنته الدولة والمجتمع آنذاك ، وتتمثل أهمية حركة الترجمة هــــذه في كونها مفتاح التمازج الثقافي والحضاري العميق بين الثقافة اليونانية القديمة والإسلامية ، وبــالرغم من توفر مصادر الفكر العربي الإسلامي (العقيدية والمجتمعية) لدى المسلمين إلا أن مفكري العصر العربي الإسلامي تأثروا تأثراً متبايناً بآراء الحكيمين اليونانيين بل والأكثر من ذلك أن فكر أرسطو قد فُهم على أنحاء مختلفة من قبل فلاسفة العرب المسلمين ، والسبب الأرجح إلى تفســير ذلــك التباين ينحصر في المصادر التي استقى منها العرب ــ المسلمون أعمــــال أفلاطــون وأرســطو وخــاصة أعمال أفلوطين ممثل الأفلاطونية الحديثة صاحب " التاســوعات " التي ترجمـــت إلى العربية بعنوان " ثيولوجيا أرسطاليس " والتي صححها الكندي "[١]، ولقد أشار د. أبوريـدة " أن الكندي في رسالته حول " عدد كتب أرســطاليس " لا يشــير أبــداً إلى تلــك الثيولوجيــا الأرسطية"[٢]، وإن كان ذلك يلقي الضوء على مدى معرفة مفكري الإسلام آنـــذاك بمؤلفــات أرسطو . أما عن الأعمال الأفلاطونية فإن ابن النديم يخبرنا في " فهرسته "[٣]: بــأن حنــين بــن إسحاق (٨١٠ ــ ٨٧٧ م) قد شرح كتاب " السياسة " لأفلاطون ، وبأنه قد رأى كتــاب " المناسبات " منسوخاً بخط يحي بن عدي .

واللافت للنظر المحاولات التي قامت لتنقية الفكر الأرسطي وتخليصه من التأثيرات الداخلة عليه سواء " أفلاطونية " أو " أفلوطينية " إذ أن عملية توظيف الفكر الأرسطي تأخذ منحى جديــداً

---

١ : د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دمشق، ط: ٢، ص ٥٥.

٢ : د. أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية، مصر ١٩٥٠م، ج:١، ص ٣٦٣، ٣٨٤.

٣ : ابن النديم: فهرست، القاهرة ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م، ص ٣٤٤.

مع بدايات الفكر المعتزلي حيث لمع سلاح فكري جديد على يـــد " أبـــو الهزيـــل العـــلاف " و"النـــظام" يعتمد على منطـــق أرسطو وأفكاره في كـــتاب ما بعد الطبيعة وَوُظِّـــــفَ ضـــد الاتجـــاهات النصية مع ملاحظة أن التعاليم المتمسكة بالنصوص القرآنية والسُنة النبويـــــة ، مـــع بعض الاجتهادات التي أتى بها الفقهاء الأربعة أبو حنيفة ، ومالك بن أنس ، ومحمد بن إدريـــــس الشافعي ، وابن حنبل ، وكذلك التعاليم الكلامية القدرية والأشـــــــاعرة جميعـــها تبلـــورت وتطورت في إطار التصورات الإسلامية حول الإنسان والوجود.

والملاحظ أيضاً أن ممثلي هذه التعاليم الدينية الفقهية ، والكلامية وظفوا المنطـــــق الأرســـطي لمواجهة المعتزلة مركزين على جانبين أساسيين في الفكر الأرسطي :

الجانب الأول : آراء أرسطو في " المادة " .

الجانب الثاني : تصوره " للمحرك الأول " .

فالمادة في الفكر الأرسطي قديمة قدم الإله أي " المحرك الأول " لديه ، وهذا بدوره يـــؤدي إلى القول بـــ " خالقين " مما حدا بالمعتزلة إلى القول بأن الإنسان خالق لأفعاله "[1].

كذلك فكرة المحرك الأول الذي لا يتحرك الأرسطية تمثل خطراً على الرأي السني في الألوهيـــة حيث ترتفع معها العناية الإلهية ، والقدرة المطلقة ـــ تعالى الله عن ذلك ـــ فهو سبحانه قـــادر في كل زمان ومكان على التدخل في أمور العالم والعناية به ، وأمام هذه التباينات الفكرية في المبـــدأ والاتجاه ، علاوة على التركيبة المجتمعية المتناقضة في الأندلس بين مقلد ومجتهد كان لزاماً علــــى فقيه قرطبة أن يتسلح بأسس الجدل " الفلسفة والمنطق " فدرس المنطق .

---

١ : د. طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط:٥، ص ٢٢٧.

(١ ـــ ٣) مصادر ابن حزم في دراسته للمنطق :

أكدت الأبحاث أن هناك طريقين لما ثقفه ابن حزم في المنطق ينتهيان إلى " أبو بشـــر مـــتى المنطقي الترجمان " ، الأولى عن طريق ابن الكتاني والثانية عن طريق " الجرجاني " وهما الاستاذان المباشران لابن حزم حيث ذكر " ابن تيمية " ولتعظيمه ـــ يقصد ابـــن حـــزم ـــ المنطـــق رواه بإسناده إلى متى الترجمان الذي ترجمه إلى العربية "[١]، وفي خاتمة كتاب التقريب " مخطوطة أزمـــير " ما يحدد مصدر ابن حزم في المنطق حيث جاء فيها :

" قال لي الشيخ أبوبكر ، قال لي الشيخ أبو عبدالله [يعني الرصافي] ، قال لنا أبو محمد علـــي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفقيه الحافظ : قرأت حدود المنطق على أبي عبدالله محمد بن الحســـن المذحجي الطبيب، رحمه الله ، المعروف بابن الكتاني، وما رأيت ذهنا أحدَّ منه في هذا الشأن، ولا أكثر تصريفاً منه ، وكان قد قرأه على أبي عبدالله الجبلي الطبيب ، وقرأه الجبلي ببغداد علـــى أبي سليمان داود بن بهرام السجستاني ، وقرأه داود على متى ، ثم قرأته أيضاً على ثابت بـــن محمـــد الجرجاني العدوي المكنّى بأبي الفتوح ، وما رأيت في خلق الله ـــ عز وجل ـــ أعلم بهذا العلـــم منه، ولا أحفظ له منه ، ولا أوسع فيه منه ، فلما انتهيت إلى أول أثودقطيقا على " الجرجـــاني " حضر معنا عنده محمد بن الحسن اعترافاً للجرجاني وتقديما له ، وشهد قراءتي له على الجرجاني ، وكان الجرجاني قد أخذ هذا العلم عن الحسن [بن] سهل بن السمح ببغداد، وأخذ الحسن بـــن سهل عن متى ، وأخبرني ثابت أنه ساكن الحسن في مترل واحد أعواماً "[٢]، وبالنظر في الروايـــة التي ذكرها " ياقوت " في معجمه[٣]، يستفاد منها أن ابن حزم بدأ بدراسة الفقـــه في السادســـة والعشرين من عمره وظل في دراسته ثلاث سنوات إلى قرابة ٤٠٩ هـــ وعلى الأرجح أنه بـــدأ

---

١ : ابن تيمية : الرد على المنطقيين تقديم وتحقيق وتعليق د . محمد عبدالستار نصار ، د . عماد خفاجي، ونشر مكتبة الأزهـــر الدراسة ، القاهرة جـــ : ١ ، ص ١٣٢ .

٢ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣٩. وانظر أيضاً، ابن حزم الأصول والفروع، ج:١،ص١٩.

٣ : ياقوت: معجم الأدباء، ج:١١، ١٢، ص ٢٤١.

بدراسة المنطق في سن التاسعة والعشرين أو قبلها بقليل أي ما بين (٤١٢ ــ ٤١٣هــ) وما يؤكد ذلك ما تضمنته رسالة " طوق الحمامة " من إلمام واسع بالفلسفة والمنطق وعلوم الدين ونظر في العقائد ، وتَمَكُّن بأصول الجدل والمناظرة ، علاوة على البراعة في الأدب والشعر . وهذه الرسالة " كتبت في شاطبة ما بين (٤١٧ ــ ٤١٨ هــ) ويرجح أنه كتبها وهو في الرابعة والثلاثين من عمره[١] . أما عن تاريخ تأليف كتابه " التقريب لحد المنطق " فلم يهتد أحد من الباحثين الذين اعتنوا بدراسة ابن حزم إلى تحديد دقيق لتاريخ تأليفه ، وجرت اجتهادات لتحديد تاريخ تقريبي يقوم على الربط بين ظروف وحوادث وقعت في أثناء أو بعد كتابته[٢] .

ومهما تكن ظروف وملابسات تأليف كتابي " التقريب " " والفصل " فبالعودة إلى التراجم التي ذكرت لنا نُبَذاً عن ابن حزم نجد صاحب طبقات الأمم يقول : أن ابن حزم بعد أن نَبَذَ السياسة أقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن فعنى بعلم المنطق ... وأوغل في الاستكثار من علوم الشريعة[٣] .

يستفاد من ذلك أن ابن حزم قد درس علوم الشريعة في سن مبكرة بالاستناد إلى الرواية سالفة الذكر مع افتراض صحتها ، وصاحب ذلك دراسته لعلوم الأوائل الفلسفة والمنطق ولكن ما تلقاه من درس وقراءة للمنطق على يد أساتذته لم يكن مجرد تلقٍ بل أخذت قريحته تفرز الآراء وتمايز بين المفاهيم والمعارف فأخذ يناقش ويجادل في صحة بعض ما تلقاه عن الأوائل حول الجوهر الذي ليس بجسم ولا عرض فيقول : " وقد حققت السؤال على ثابت بن محمد الجرجاني وغيره ممن لقينا من أهل التمكين في علوم الأوائل كمحمد بن الحسن المزحجي ... "[٤] .

---

١ : د . إحسان عباس : رسائل ابن حزم ، مرجع سابق ، جــ : ٤ ، ص ٣٩. وانظر أيضاً، ابن حزم الأصول والفروع ج:١، ص ١٩، ٢٠.

٢ : د . إحسان عباس : رسالة " طوق الحمامة " ضمن رسائل ابن حزم ، مرجع سابق ، جــ : ١ ، ص ٣٩.

٣ : ياقوت : معجم الادباء ، مرجع سابق ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨.

٤ : ابن حزم : الأصول والفروع، مرجع سابق، جــ:١،ص٢١، وانظر تفصيل ذلك ص (١٦٧) من هذا البحث.

إضافة إلى اعتزاله الحياة السياسية كان دفعة جديدة لأن يتحرى ، الصدق فاكتشف ما أدى به إلى القول : " فلما نظرنا في ذلك وجدنا من بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا ، تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال ، وليس كل منهما تصلح له كل عبارة ... "[1]، ويرجع السبب في توعير الترجمة إلى ضنانة العلماء بعلمهم على الناس إذ يقول: " وكان السبب الذي حدا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها ، الشُحَّ منهم بالعلم والضن به "[2]. فكان لزاماً على ابن حزم أن يعيد قراءة منطق أرسطو بأسلوب ميسور الفهم للخواص والعوام .

وبالعودة إلى قول صاعد نجد أن ابن حزم اعتنى بالمنطق عناية بالغة قبل التوغل في علوم الشريعة وبالتالي كتب " التقريب " قبل أو في أثناء كتابة بعض أجزاء من الفصل حيث جاءت الشواهد التاريخية تشير إلى التصاحب في زمن تأليف الكتابين "[3]. ما بين (٤١٨ — ٤٢٢هـ) ولكن الناحية المنطقية تفترض ترتيباً منطقياً وهو الابتداء بتأليف التقريب باعتبار أن المنطق عنده " المعيار على كل علم "[4]. لاستبانة الحق وتمييزه عن الباطل بوساطة الاستدلال وأنواع البراهين المؤدية إلى اليقين .

وكلما عُرِضَتْ له مسائل تتعلق بالفقه والملل والنحل ، أو الطبيعيات لا يتوانى لعرضها في مكانها " الفصل " ، وابن حزم يزكي هذا الترتيب المنطقي حيث يقول : " فكتبنا كتاب المرسوم بكتاب " التقريب " وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة وأنواع البرهان الذي يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب ، وخلصناه مما يظن أنه برهان وليس ببرهان ، وبينا كل ذلك بياناً سهلاً لا إشكال فيه ، فكان ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل، وكتبنا أيضاً

---

١ : ابن حزم : التقريب ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ، جـ : ٤ ، ص ١٠٠ .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٣ : انظر مقدمة الجزء الرابع من رسائل ابن حزم الأندلسي ، د .إحسان عباس ص ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣

٤ : ابن حزم : التقريب ، ج:٤، ص ٣٤٩ .

كتابنا المرسوم " بالفصل " ، فبينا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في كتاب التقريب .. ثم جمعنا كتابنا هذا [يقصد كتاب الأحكام] وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله ـ عز وجل ـ منا فيما كُلفناه من العبادات والحكم بين الناس بالبراهين التي أحكمنا في الكتاب المذكور آنفا "[1].

(١ـ ٤) دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو :

إن ظروف البيئة المجتمعية والسياسية والعقائدية جعلته يقرأ هذا الواقع بمعطياته الفكرية في ضوء الماضي ، ليتحرى مدى مطابقة هذا الواقع لذاك الماضي ، لذلك نجده يقدر تلك الأصول اليونانية ويقر بفائدتها في فهم الشريعة والحياة فنجده يفرغها من مضمونها اليوناني ـ إيماناً منه بمنطق إنساني لا يعرف قيوداً عرقية أو جغرافية أو لغوية ـ ويوظفها توظيفاً جديداً ضمن السياق الفكري الحزمي ومن ثم يمكن بلورة دوافع ابن حزم من تأليف " كتاب التقريب " في ثلاثة هي :

(أ) دوافع دينية أصولية :

تتعلق بمنفعة هذه الكتب وخاصة المنطق وحدود الكلام وفائدته في الفقه ، وكيفية إقامة البراهين على رد الفروع إلى الأصول ، وتصحيح إعوجاج الآراء الفاسدة التي حَصّلها أصحابها نتيجة التقليد دون تمحيص ، فالمنطق ـ برأي ابن حزم ـ ضروري في فهم علوم الدين ومعيار على كل علم إذ يقول: " أنا لما تدبرنا أمر طائفتين ممن شاهدنا في زماننا هذا ... قوم افتتحوا عنفوان فهمهم وابتدأوا دخولهم إلى المعارف بطلب علم العدد ... أما الطائفة الثانية فهم قوم ابتدأوا الطلب لحديث النبي ﷺ ، فلم يزيدوا على طلب علوم الإسناد وجمع الغرائب ... وزادت هذه الطائفة غلواً في الجنون ، فعابوا كتباً لا علم لهم بها ولا طالعوها ولا رأوا منها كلمة ولا قرأوها ولا أخبرهم عما فيها ثقة ، كالكتب التي فيها هيئة الأفلاك ، ومجاري النجوم والكتب

---

١ : ابن حزم : الاحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ص ٩ .

التي جمعها أرسططاليس في حدود الكلام "[1]، ويؤكد على منفعتها في علوم الدين " فهي كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم ، وعظيم منفعة هذه الكتب في مسائل الأحكام الشرعية، بها يَتَعَرَّفُ كيف التوصل إلى الاستنباط ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضياتها ، وكيف يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف يتم تقديم المقدمات وإنتاج النتائج ، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يتضح مرة وما يبطل أخرى وما لا يصح البتة ، وضروب الحدود التي مَنْ شذ عنها كان خارجاً عن أصله ودليل الخطاب ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غِناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه "[2]، ومنفعة هذه الكتب يعممها ابن حزم على العلوم كافة إذ يقول: " إن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل في كل علم ، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل ، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا الحلال والحرام ، والواجب والمباح ، من أعظم منفعة، وجملة ذلك فهم الأسماء التي نص الله تعالى ورسوله ﷺ عليها وما تحتوي عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام ، وما يخرج عنها من المسميات ، وانقسامها تحت الأحكام على حساب ذلك ، والألفاظ التي تختلف عباراتها وتتفق معانيها ، وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بَعُد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام ، وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات ، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبداً ، ويميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى. ولا ينبغي أن يُعتَبر بها"[3]، وقد لمسنا في منهج ابن حزم في علوم الدين[4] أن الدليل هو العقل ، باعتبار أن العمليات العقلية الأساسية التي تقوم عليها هي عمليات الاستنباط والاستنتاج والاستخراج ، معلناً بذلك نيته في تأسيس الفقه على أساس القياس السلجستي المبني على مبادىء الفكر الأساسية ، الهوية ، وعدم

---

١ : ابن حزم: الفصل: المجلد:١، ج:٢، ص ٩٥.

٢ : ابن حزم المرجع السابق ـــ الموضع نفسه .

٣ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، جـ : ٤ ، ص ١٠٢ .

٤ : انظر منهج ابن حزم الظاهري في علوم الدين ص (٩٧ وما بعدها) من هذا البحث .

التناقض ، والوسط الممتنع ، ولأن مقدمات هذا القياس العقلي هي مقدمات برهانية بديهية ، وهي من باب الحواس والعقل[1] ، فإذا رتبت انتهت إلى نتائج ضرورية لازمة كانت قد تضمنتها من قبل في تلك المقدمات ، إذ القضية ـــ كما يقول ابن حزم ـــ لا تعطيك أكثر من نفسها[2].

وعليه يمكن القول بأن دوافع ابن حزم الدينية تهدف إلى الاستفادة المزدوجة من حدود الكلام والبراهين اليقينية كمسوغات أصولية ، ونلمس ذلك بوضوح في معادلته لبعض المفاهيم المنطقية مثل الواجب ، والممكن ، والممتنع بـ " الفرض واللازم " ، " والحلال والمباح" ، "والحرام والمحظور" كأحكام شريعية ، ليبرز أن لا تعارض بين ما جاء به الشرع وما توصل إليه العقل ، فالشرع حق ، والعقل حق ، والحق لا يضاد الحق إذ يقول : " اعلم أن عناصرالأشياء كلها أي أقسامها في الأخبار عنها ثلاثة أقسام لا رابع لها :

ـــ **إما "واجب"** وهو الذي قد وجب وظهر ، أو ما يكون مما لابد من كونه كطلوع الشمس كل صباح وما أشبه ذلك ، وهذا يسمى في الشرائع " **الفرض اللازم** " .

ـــ **وإما "ممكن"** وهو الذي قد يكون وقد لا يكون، وذلك مثل توقعنا أن تمطر غداً وما أشبه ذلك ، وهذا يسمى في الشرائع : " **الحلال والمباح** " .

ـــ **وإما " ممتنع "** وهو الذي لا سبيل إليه كبقاء الإنسان تحت الماء يوماً كاملاً أو عشية شهر بلا أكل أو مشيه في الهواء بلا حيلة وما أشبه ذلك... وهذا القسم يسمى في الشرائع : **"الحرام والمحظور "**[3].

كما يقسم الممكن إلى ثلاثة أقسام لا رابع ، ويعادلها بأحكام شريعية وأقسام الممكن الثلاثة هي : " **ممكن قريب** " كإمكان وقوع المطر عند تكاثف الغيم و" **ممكن بعيد** " كانهزام العدد

---

١ : انظر منهج ابن حزم الظاهري في المعرفة ص (١٢١ وما بعدها) من هذا البحث .

٢ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، جـ : ٤ ، ص ٢١٩ .

٣ : المرجع السابق، ج:٤، ص ١٩٥.

الكثير بين الشجعان عند عدد يسير من جبناءٍ و" ممكن محض" وهو الذي يستوى طرفاه كالمرء الواقف إما يمشي وإما يقعد ، وعنه يقول : " وهذا القسم المتوسط في الشرائع ينقسم أقساماً ثلاثة: فمباح مستحب ، ومباح مكروه، ومباح مستوٍ لا ميل له إلى إحدى الجهتين "[1].

ب ـ دوافع جدلية :

وهي وثيقة الصلة بالدوافع الدينية حيث التركيبة السكانية المتباينة ، والتقلبات السياسية وأثرها الواضح على الحياة الفكرية والعلمية ، علاوة على محاولات المستعربين من اليهود والنصارى للنيل من عقيدة المسلمين بوساطة التشكيك في العقيدة[2] إضافة إلى آراء ومواقف مَنْ انتهجوا الاتباع والتقليد وما نتج عنه من عداوة لعلوم الأوائل كل ذلك كان بمثابة دفعة قوية لدى ابن حزم لأن يتسلح بسلاح الجدل ـ الفلسفة والمنطق ـ على وجه الخصوص ـ ليواجه المتهجمين على الدين بسلاحهم نفسه ، وأن يبصر الآخرين بأساليب البرهان ووضع التحديدات الدقيقة للعديد من المفاهيم التي اعتراها الاضطراب والغموض بسبب توظيف الألفاظ في غير ما يقتضيه معناها ، فكان الانزلاق في متاهات التقليد ، وتبرير المواقف غير الشرعية دون سند نقلي أو إجماع متيقن أو دليل عقلي يرجع إلى مقدمات موثوق بها .

جـ ـ دوافع تعليمية :

وتتمثل في تقدير علوم الأوائل وقيمتها العلمية في مقابل وجهة النظر المعادية لهذه العلوم إذ يقول : " فرأينا من الأجر العظيم في هذه الطائفة إزالة هذا الباطل من نفوسهم الجائرة، الحاكمة قبل التثبيت، القائلة دون علم، القاطعة بغير برهان ، ورفع المأثم الكبير عنهم بإيقاعهم هذا الظن الفاسد على قوم براء ذوي ساحة سالمة ، وبشرة نقية وأديم أملس مما قرنوهم به "[3]، ولما كان

---

١ : المرجع السابق، ص ١٩٦. ابن حزم.

٢ : انظر دوافع ظاهرية ابن حزم ص (٨٣) وما بعدها من هذا البحث .

٣ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، جـ : ٤ ، ص ٩٩ .

هدف ابن حزم هو تأكيد فكرة الوظيفية في المنطق كواحدة من أهم خصائصه نجده يـــرد علـــى المواقف المعادية للمنطق اليوناني مؤكداً إن المنطق ليس وقفاً على من يتكلم اليونانية إذ المعـــاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف وإنما تختلف الأسماء[1] كما أن المنطق يخاطب العقـــل والنـــاس في المعقولات سواء ، وإنما وقع الخلط واللبس والغموض في هذه الكتب بسبب توعير الترجمة وعـــدم وضوحها وهو أمر حدى بالذين قاموا بشرحها أن اعتمدوا صيغ وأساليب متعاليـــة بحجـــة أن للفلسفة والمنطق لغة خاصة تختلف عن لغة العامة ، فكان سعي ابن حزم لرفع الالتباس والغمـوض الذي أحاط بهذه الكتب وعرضها بألفاظ قريبة للأفهام إذ يجب على كل من أثر علم أن يقدمـــه في صورة ميسورة للغير حتى تتحقق الفائدة منه.

وفي ذلك يقول: " فإن الحظ لمن آثر العلم وعرف فضله أن يسهله جهده ويقربه بقدر طاقتـه ويخففه ما أمكنه بل لو أمكنه أن يهتف به على قوارع طرق المارة ، ويدعـــو إليـــه في شـــوارع السابلة . وينادي عليه في مجامع السيَّارة، بل لو تيسر له أن يهب المال لطلابه ، ويجري الأجـــور لمقتنيه، ويعظم الأجعال عليه للباحثين عنه ، ويسّني مراتب أهله ، صابراً في ذلك علـــى المشـــقة والأذى..."[2]، وهذا بدوره يؤكد توجهات ابن حزم نحو ضرورة إعادة طـــرح هـــذه الكتـــب بأسلوب واضح ومختصر في عبارات لا يتعثر في فهمها الإنســـان العادي أو المتخصص فيقـــول : "فتقربنا إلى الله ـــ عز وجل ـــ بأن نورد معـــاني هذه الكتب بألفاظ سهلة بسيطة يســـتوى إن شاء الله في فهمها العامي والخاص ، والعالم والجاهل حسب إدراكنا وما منحنا خالقنا من القـــوة والتصرف "[3]، وهنا نجده يشير في صراحة أنه لن يكون مقلداً يردد عن الآخريـــن ، ولا يدعـــي إبداعاً جديداً ، وإنما سيعرض ما بها من آراء بحسب إدراكه لمنطق أرسطو في ضوء ما منحـــه الله

---

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج:٤، ص ١٠٧ .

٢ : المرجع السابق، ص ١٠١.

٣ : المرجع السابق، ص ٩٩، ١٠٠.

ــ عز وجل ــ من قوة الفـــهم والتصرف حسب مقتضيات اللغة التي يفكر بها لغـــة القـــرآن الكريم، وكأنه يشير ضمنياً إلى أنه لا حرج في مخالفة أرسطو فيما لا يتفق والعقيدة الإسلامية .

يستفاد مما سبق أن موقف ابن حزم من علوم الأوائل وخاصة المنطق موقف المؤيد، والمنـــاهض للذين هاجموا هذه العلوم ، متهمهم بالشغب لأنهم يحكمون بغير علم ، ويرفضون المنطـــق عـــن جهل بمسائله وقوانينه . فكان اهتمام ابن حزم بالمنطق له أسبابه ودوافعه متمثلة فى دوافع دينيـــة أصولية ــ اذ أن دراسة المنطق تساعد على فهم الكتاب والسنة واستنباط الأحكام كما أن العلـم بمسائله وقواعد البرهان منه يعين الفقيه على التمييز بين صحيح الأراء من فاسدها، وأخرى دوافع جدلية وهى وثيقة الصلة بالأولى اذ ينبغى للفقيه أو المتكلم ان يتسلح بالمنطق فى مواجهة أعـــداء العقيدة وهذا بدوره يتطلب أن يتعرف (أى الفقيه ، أو المتكلم) بأساليب البرهـــان ، ووضـــع التحديدات الدقيقة لرفع الغموض والالتباس الناجم عن توظيف الألفاظ فى غـــير مـــا يقتضيــه معناها. وثالثة تعليمية تهدف الى تقريب المنطق للأفهام ، وتيسيره للغير حتى تتحقق الفائدة منـــه ، فكانت توجهات ابن حزم لإعادة طرح المنطق بأسلوب واضح ومختصر فى عبارات لا يتعـــثر فى فهمها المتخصص أو العامي . ولقد عبر ابن حزم عن رؤيته للمنطق الأرسطي فى كتابه "التقريـــب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ". وإذا كان المناطقـــة المســـلمون قـــد اعتادوا ترتيب كتب أرســـــطاطاليس في ثمانية ، كما هـــو وارد لدى الفـــارابي[1] . على النحـــو التالي : ــ

١) الكتاب الأول : قاطاغورياس وهو " المقولات "

٢) الكتاب الثاني : باريمنياس ،، " العبارة "

---

١ : يوحنا قومير: فلاسفة العرب عند "الفارابي"، مرجع سابق ط:٢، ص ١٢،١٣. وانظر: المنطق عند الفارابي، د. رفيق العجم، مرجع سابق، ج: ٢، ص ١، ٢،٣. وانظر أيضاً: ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، تحقيق د. جيرار جهامي، مرجـــع سابق.

٣) الكتاب الثالث :	الأنالوطيقا الأولى	،،	" القياس "
٤) الكتاب الرابع :	الأنالوطيقا الثاني	،،	" البرهان "
٥) الكتاب الخامس :	الطوبيقا	،،	" المواضع الجدلية "
٦) الكتاب السادس :	السوفسطيقا	،،	" الحكمة المموهة "
٧) الكتاب السابع :	الريطورية	،،	" الخطابة "
٨) الكتاب الثامن :	الفويطيقا	،،	: الشعر "

وأهم هذه الكتب برأي الفارابي هو الرابع منها وهو أشدها شرفاً للرئاسة ، فإننا نجد ابن حزم في كتاب التقريب عرض تقدمة بين فيها أن اللغة وقف من عند الله عزَّ وجلَّ ، وأنه تعالى وهب الإنسان القدرة على التمييز ، كما أشار إلى أسبقية المنطق لعلم النحو[١] مبرزاً في ثنايا ذلك وجهات النظر المعادية لعلوم الأوائل ومنها الفلسفة وحدود المنطق، ثم عرج للحديث في المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي قبل الكتب الثمانية لأرسطاطاليس ، ثم عرضها على النحو التالي : ـ

١) الكتاب الأول :	" قاطاغورياس "	اطلق عليه اسم " الأسماء المفردة "
٢) الكتاب الثاني :	" باريمنياس "	اطلق عليه اسم " كتاب الأخبار "
٣) الكتاب الثالث :	" أنالوطيقا الأولى "	
٤) الكتاب الرابع :	" الأنالوطيقا الثاني "	جمعها في باب واحد تحت اسم
٥) الكتاب الخامس :	" الطوبيقا "	" البرهان "
٦) الكتاب السادس :	" السوفسطيقا "	

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ص ٩٤.

ويُعلق بأنه جمع الكتاب الثالث والرابع لتناسب معنى الكتابين ، باعتبار أن الغـــرض فيـــهما البيان عن صور البرهان وشروطه ، وأنه أضاف إليهما الكتاب الخامس المسمى " طوبيقا " وهـــو الموضوع في الجدل ، وزاد عليه أشياء من مراتب الجدال وشروطه حيث لا غـــنى للمتنـــاظرين الطالبين للحقائق عنها ، كما أضاف إليه الكتاب السادس " سوفسطيقا " حيث لا غنى بطـــالب الحقائق عن معرفة أهل هذه الصفة والتأهب لهم[١] إضافة إلى عرض موجز في نهاية هذا الكتـــاب بين فيه كيفية أخذ المقدمات من العلوم وقسمها إلى اثني عشر علماً ، منوهاً إلى أنه لا يلـــتزم في هذه القسمة بما هو لدى المتقدمين ، ثم عرض لفصلين في النهاية يدوران حول البلاغة والشـــعر وجاءت آراؤه فيهما مستقلة عن التأثيرات الأرسطية .

والمستفاد مما سبق أن ابن حزم يؤمن بمنطق انسانى لا يعرف الحدود الجغرافيـــة أو اللغويـــة[٢]. وأن فائدته عظيمة فى معرفة العالم كله ، وكل ما فيه .

هذا الاهتمام الحزمى بالمنطق جعله يحرص على ربط المنطق بالشريعة ربطا محكما ، فعمـــد إلى إقامة معادلة بين أحكام الشريعة وعناصر المنطق لتكون دليلا للفقيه أو المتكلم ، وسوف نتعـــرف ذلك عند الحديث عن الاعتراضات التي وجهت إلى ابن حزم وتقييمها .

(١ ـــ ٥) بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم فى كتابه التقريب وتقييمـــها فى ضوء تصوره لمنطق أرسطو .

لقد اتهم ابن حزم من قبل معاصريه بأنه لم يفهم منطق أرسطو فقال فيه صاعد : " وخـــالف أرسطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابـــه ،

---

١ : ابن حزم: التقريب، مقدمة كتاب البرهان، مرجع سابق، ج: ٤، ٢١٨.

٢ : وهو بذلك يجانب ما جاء به أبو حيان التوحيدي على لسان أبي سعيد السيرافي فى مناظرته لمتى بن يونس النحوي فى كـــون أن المنطق الأرسطى غير ملزم إلا لمن يتكلم اليونانية .

فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بيّن السقط "[1]. وردد ابن حيان المؤرخ الأندلسي مثل ذلك حين قال : " كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب ، وما يتعلق بأذيال الأدب ، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة ، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة لم يخل فيها من الغلط والسقط ، ولجرأته في التسور[2] على الفنون ،و لا سيما المنطق ، فإنهم زعموا أنه زل هنالك ، وضل في سلوك تلك المسالك ، وخالف أرسطاليس واضعه ، مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه[3] ، و لم تكن الاعتراضات من القدماء بل أيضاً وجدت طريقها لدى بعض المحدثين فمنهم من يرى أن كتاب التقريب إن هو إلا مدخلاً لتسهيل الفهم ، كما يذهب الباحث الإسباني المستشرق " كروث هرناندث " إلى أن موقف ابن حزم من المنطق ونظرية المعرفة هي بالأساس أرسطية ، وكتاب التقريب لا يعد أن يكون مدخلاً مختصراً للألفاظ المستعملة في المنطق وللعمليات المنطقية ، بالإضافة إلى من اتهمه بالانتقائية والتلفيق والتأثر بالرواقية في حديثه عن الرسم[4]. إضافة إلى ما سجله بعض الباحثين من ملاحظات ومآخذ حول بعض المسائل المنطقية ، وهي مآخذ تثير لديهم الدهشة باعتبار أنها لا تنسجم و المنطق الأرسطي فيسجلونها مآخذ عليه[5]. أو أنها تثير لديهم الغرابة والدهشة باعتبار أنها لا تنسجم والشريعة أو آرائه الفقهية[6].

---

١ : صاعد الأندلسي: طبقات الأمم ، مرجع سابق ص ٧٦ ، وذكر القفطي الأمر نفسه في كتابه أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٦٦ .

٢ : لفظة تسور تعني"عليّ الشيء وتسلق" وفي الآية الكريمة { وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ } أي هَجَم عليه . انظر المعجم الوسيط دار الدعوة ط : ١٩٨٩ م ـــ حرف السين ص ٤٦١ ويلاحظ أن في ذلك اتهام لابن حزم كما سيتضح فيما بعد.

٣ : ابن بسام الشنتريني:الذخيرة مرجع سابق جـ:١ص١٦٧،وانظر معجم الأدباء لياقوت جـ:١١،ص٢٣٧.

٤ : د . سالم يفوت : ابن حزم والتفكير الفلسفي ، مرجع سابق ، ص ٢٠١ .

٥ : د . زكريا إبراهيم :ابن حزم الأندلسي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

٦ : د .عبدالمجيد التركي " موقف بن حزم الأصولي من منطق أرسطو " ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية ـــ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ،١٩٨٥م ط :٢، ص ٢٨١ ، ٢٩٥ .

واللافت للنظر أن مؤلفات ابن حزم في " التقريب "، و" الفصل" ، و "طوق الحمامة " ، و" الأخلاق والسير " تتضمن فقرات مختلفة الأماكن تفصح عن تقدير ابن حزم لعلوم الأوائل ومؤلفاتهم وعلى وجه الخصوص أفلاطون وتلميذه أرسطو ، وتلقي الضوء على اعتزاز وتبجيل أرسطو ، ولكن هذه المكانة لا تصل به إلى حد التقديس والتقليد والانسياق لكل ما ورد في كتاباته فابن حزم يمقت التقليد وينبذه ولا نتوقع من مفكر كابن حزم أن ينادي بشيء ويأتي بضده.

لقد رسم ابن حزم لنفسه منهجاً في علوم الدين وهو نفسه الذي التزم به في المعرفة ، وهذا المنهج يترجم روح النقد البناءة لديه ، فهو في منهجة الظاهري لم يكن مقلداً لأحد بل جاءت آراؤه تعبر عن رؤية حزمية خالصة في شتى المسائل العقائدية والمعرفية ، فعند تفنيد رأي ما ، في مسألة ما يعرض الرأي ثم ينقض الرأي ويتبعه ببرهان على صحة النقيض ، ويفسح المجال أمام الرأي المخالف بشرط أن يكون ببرهان يقيني[1]، ومواقفه الكلاميه تؤكد أنه على استعداد للتنازل عن رأيه في مقابل رأي يستند إلى دليل عقلي يرجع إلى مقدمات يقينية ، ويذكر ابن حزم واقعة تؤكد نزاهته العلمية في البحث وعدم التعصب للرأي وتكشف عن روح الموضوعية في تحري الحق إذ يقول : " إني ناظرت رجلاً من أصحابنا في مسألة ، فعلوته فيها لبكوء كان في لسانه ، وانفصل المجلس على أني ظاهر ، فلما أتيت مترلي حاك في نفسي منها شيء ، فتطلبتها في بعض الكتب فوجدت برهاناً صحيحاً يبين بطلان قولي وصحة قولِ خصمي ، وكان معي أحد أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس فعرفته بذلك ، ثم رآني قد علّمت على المكان من الكتاب ، فقال لي ما تريد ؟ فقلت : أريد حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان ، وإعلامه بأنه محق وأني كنت المبطل وأني راجعٌ إلى قوله . فهجم عليه من ذلك أمر مُبْهَت وقال لي : وتسمح نفسك بهذا ؟ ! فقلت له : نعم ، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخرته إلى غد "[2]، ويصف من لا

---

١ : انظر ص ١٢٧ ومابعدها، من هذا البحث .

٢ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ٣٣٧ ، ٣٣٨ .

يرجع عن رأيه بعد أن يتضح له فساده ببرهان صحيح بأنه ممـوه للحقـائق خسـيس وضيـع وسخيف ساقط الهمة وبمنزلة من يوهم نفسه أنه ملك مطاع وهو شقي منحـوس[1]. أمـا عـن الاعتراضات التي وجهت لابن حزم فبإمعان النظر فيما ذكره أبوحيان المـؤرخ نلمـس صـدق الرجل في كونه نقل الاتهامات عن آخرين ، وأنه لم يكن بقاطع على صحة وسلامة ما قيـل في حق ابن حزم إذ يقول: " فإنهم زعموا أنه زل هنالك ، وضل في سلوك تلك المسالك ، وخـالف أرسطاليس ..."[2]، وبغض النظر عن من هم الذين اتهموه ؟ ففي مسألة أنه خالف أرسطو فلمـا لا يخالفه في دعوى لا برهان عليها وخطأ لا يجب اتباعه عليه ؟ ! ، وأرسطو ـ نفسه ـ يقـول في مواضع من كتبه: اختلف أفلاطون والحق وكلاهما إلينا حبيب غير أن الحق أحب إلينـا ، وإذا جاز أن يختلف أفلاطون والحق ، فغير نكير ولا بديع أن يختلف أرسطاليس والحق ، وما عصـم إنسان من الخطأ، فكيف وما صح قط أنه قاله ؟"[3]، وهنا نية أكيدة وصريحة لدى ابن حـزم في مخالفة أي من كان في سبيل نصرة الحق ، ببرهان يقيني ، ولعل غموض الترجمة لمؤلفات أرسـطو يُومِيءُ أحياناً بأن أرسطو قد قال بفكرة ما في حين أنه ليس بقائلها[4]، وعليه فمعيار صحة الفكرة أو بطلانها يبقى مرتبطاً باللغة المعبر بها عن هذه الفكرة ، فإذا سـلمت العبـارة ووضحـت ، صحت معها الفكرة واتضحت أيضاً، ويشير ابن حزم إلى أن هذه المسألة قد فطن إليها الحكمـاء من قبل إذ يقول : " فإن سلفاً من الحكماء ، قبل زماننا ، جمعوا كتباً رتبوا فيها فـروق وقـوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها ، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بهـا التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة ، والاختيار شتى ، ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيـب هذه الأمور، فحدّوا في ذلك حدوداً ورفعوا الإشكال[5].

---

١ : المرجع السابق ــ الموضع نفسه .

٢ : انظر المقرى : نفح الطيب ، مرجع سابق ، مجلد : ٢، ص ٧٨.

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، جـ : ٥ ، ص ٩١ .

٤ : لمزيد من التفاصيل انظر المرجع السابق ص ٩٠ ، ٩١ .

٥ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق جـ : ٤ ، ص ٩٨ .

وعليه فإن فلاسفة اليونان قد عنوا بذلك ، وأرسطو خاصة قد أولى عناية بـــالمنطق وطبيعتـــه وأغراضه ، وجميعهم اهتم بتحديد المفاهيم وذلك أمر لم ينتبه إليه الكثير من المترجمين والفلاسفة ، و لم يقفوا على معانيها الصحيحة " فمروا عليها مراً لم يفهموها ولا تدبروها فوسمـــوا أنفســـهم بفهمها ، وهم أبعد الناس عنها وعن درايتها[1] ، وابن حزم هنا يُلفِت انتبـــاه كـــل مـــن اراد أن يدرس المنطق إلى ضرورة فهم غرض أرسطو ، وأن يستوعب الأوليات الضرورية الـــتي اســـتند إليها، وأن يتدبر المفاهيم المقصودة لكل فكرة عرضها ، وألا يخرج باللفظ عن ما وضـــع لـــه ، وذلك في ضوء النسق اللغوي الذي يفكر به ، وفي ضوء لغة المريد أيضاً وهو أمر التزم بـــه ابـــن حزم علاوة على معرفته بالأعجمية " الإسبانية " واتقانه اللغة اللاتينية[2]، والملاحظ أن ابن حزم لم يكن الوحيد الذي خالف أرســـطو بل كانت رؤية ابن حزم سابقة لعصره ، فمعظـــم فلاســـفة العصر الحديث خرجوا عن أرسطو في كثير من أفكاره ، وأثبتوا بالدليل خطأ العديد من آرائـــــه سواء في المنطق أو في الطبيعة[3]، وهذا يعني أن الخروج عن أرسطو لا يُعد تحريفاً وخروجاً عـــــن الحقيقة كما اعتقد خصوم ابن حزم فاتهموه بالتسور على منطق أرسطو .

أما عن كون ابن حزم لم يفهم غرض أرسطو ، ولا ارتاض في كتابه فكان كتابـــه التقريـــب كثير الغلط بين السقط ، كما ذهب إلى ذلك صاعد الأندلسي فبالرغم من كل ما تقدم أنفاً عـــن حنكة الرجل اللغوية والمعرفية وما وصف به كتب الأوائل في فوائدها لفهم الشريعة على وجـــه الخصوص وتأكيده على ضرورة إمعان النظر وعدم نقل اللفـــظ عن موضوعـــه وتفريغـــه مـــن مضمونه الحقيقي ، وجميعها شواهد وأدلة على بطلان دعوى من ادعاها بل هي حجـــة عليـــهم

---

١ : ابن حزم : التقريب جـــ : ٤ ، ص ٩٩ .

٢ : يؤكد الاستاذ سعيد الافغاني هذا الأمر في كتابه " نظرات في اللغة عند ابن حزم: فيقول : "لما أطلعت على مخطوطة التقريـــب لحد المنطق في تونس أيقنت أنه.أي ابن حزم. يتقن اللاتينية التي طالع فيها تآليف اليونانيين في الفلسفة والمنطق كما عـــرف السريانية والعبرانية.انظر ص ٣٤ ، ٣٥ المصدر نفسه .

٣ : كمثال على ذلك ثورة " بيكون "على المنطق الأرسطي في كتابه " الأورجانون الجديد " ، وكذلك اثبـــات " جـــاليليو " و"كبلر " لفرضية كوبر نيقوس والقائلة بأن الشمس هي مركز الكون وليست الأرض كما كان يعتقد أرسطو .

حيث تكشف عن أن أصحابها لم يفهموا غرض ابن حزم من إعادة قراءة منطق أرسطو وهو ما سنعرضه في المبحث القادم . ولتقييم الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم نستعرض بعض المفاهيم المنطقية لتحديد موقف ابن حزم منها :

أ ـ مقولة الجوهر الأرسطية وموقف ابن حزم منها :

الجوهر من الناحية اللغوية هو " بأصله لفظ فارسي ويسميه عربياً عبدالله بن المقفع " العين"[1]، ويعبر عنه الإمام الشافعي بلفظة عين : " الأفضل أن نستعمل للجوهر الأوّل عربياً لفظ العين ، أي ذات الشيء "[2]، وعن لفظة الجوهر يقول ابن رشد : " وهذا الاسم عند المتفلسفين هو أيضاً منقول من الجوهر عند الجمهور ، وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها ، ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سُميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات، سُميت جواهراً "[3]، واللافت للنظر أن لفظة الجوهر لدى الفلاسفة[4]. لها المدلول نفسه وإن اختلفت التصورات حسب المذاهب والاتجاهات الفلسفية .

---

١ : الخوارزمي : مفتاح العلوم ، ص ٨٦ .

٢ : الإمام محمد ابن إدريس الشافعي " الرسالة " ص ٤٨١ ، ٤٩٨ ، ٥٠٢ .

٣ : ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق د. عثمان أمين مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٥٨ م.

٤ : * لدى " أرسطو ":الجوهر هو الموجود الحقيقي ، ولما كانت كل معرفة حقيقية هي معرفة بالعلل ، فإن البحث عن العلل هو الاساس الأول في المعرفة ، ولهذا كان نظر الفلسفة الأول في الجوهر من حيث علله ومبادئه . انظر عبدالرحمن بدوي موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ص ١٠٢.

* ولدى الفارابي : الجوهر بالجملة هو الشيء الذي لا يُعْرف من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن ذاته ، والذي هو بهذه الصفة ضربان: ضرب يعّرف مع ذلك من جميع موضوعاته ذاتها،وهو كلي الجوهر ، وضرب لا يعرّف من موضوع أصلاً ذاته،وذلك شخص الجوهر، والجوهر هو جنس واحد عال ، وتحته أنواع متوسطة ، وتحت كل منها أشخاصه ،ولكل نوع آخر منها فصل يقوّمه،ولكل جنس متوسط فصل مقوم ، وفصول مقسمة ، انظر المنطق عند الفارابي ، د. رفيق العجم ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٥ م ص ٨٩ .

مما سبق يتضح أن الحكماء قد تباينت آراءهم في حقيقة الجوهر ، والذي يهمنا هو رؤية أرسطو للجوهر، وأثر ذلك في الفكر الفلسفي الإسلامي لدى بعض فلاسفة المسلمين ، ثم بيان وجهة نظر ابن حزم من هذه المسألة .

الجوهر بالمفهوم الأرسطي :

من أهم النصوص التي تعرض فيها أرسطو لمعنى " الجوهر " الفصل الخامس من كتاب " المقولات " ، والفصل الثامن من "مقالة الدال " ، وكذلك عموم " مقالة الزاي " من كتاب " ما بعد الطبيعة " .

وفي أول فاتحة الفصل الخامس ــ وهو بنقل إسحاق بن حنين ــ يقول أرسطو : " فأمّا الجوهر الموصوف بأنه أولى بالتحقيق والتفضيل ، فهو الذي لا يقال على موضوع مّا ولا هو في موضوع مّا "[1]، واللافت للنظر أن تلك الافتتاحية تثير الانتباه إلى أن هناك جواهر متعددة وليس جوهراً واحداً ، أو أن لهذا الجوهر أنواعاً تشترك معه أو لا تشترك معه في وصف أو أوصاف معينة ، ومع ذلك يقال لها " جوهر " ، وتزول الدهشة عند مطالعة نص تلخيص منطق أرسطو " لابن رشد " عندما يبدأ فاتحة الفصل الأول من كتاب المقولات بما يلي :

* ولدى ابن سينا : نجده يميز بين الجوهر والعرض بهدف عدم الخلط بينهما ، فبين الجوهر بأنه الشيء الذي حقيقة ذاته توجد من غير أن يكون في موضوع البتة ، والعرض هو الذي لابد لوجوده من أن يكون في شيء من الاشياء ، حتى أن ماهيته لا تحصل موجودة إلا أن يكون لها شيء يكون هو ذلك الشيء بهذه الصفة،انظر "المنطق السينوي " عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا د . جعفر آل ياسين ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ص ٤١ .

* ولدى ابن رشد :الجوهر يقال أولاً : وأشهر ذلك، على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع أصلاً، ويقال ثانياً على كل محمول أو نوع أو فصل، ويقال ثالثاً على كل ما عَرّف ماهية شيء ما ، أي شيء كان من المقولات العشر ولذلك يقولون : إن الحدود تُعرّف ماهية الأشياء ــ وهذا إنما يسمى جوهراً بالاضافة لا بإطلاق ، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة ، لابن رشد، تحقيق عثمان أمين مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٨ م ص ١١ .

١ : أرسطاليس ؛ "كتاب المقولات "، نقل إسحاق بن حُنين ، ضمن : منطق أرسطو تحقيق د. عبدالرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠ ، جـ : ١ ، ص ٣١ ــ ٧٦ .

" قال : والجوهر صنفان : أول وثوان "[1]، ومن ثم تزول الغرابة التي تثيرها فاتحة الحديث عـن الجوهر في الفصل الخامس من كتاب المقولات بنقل ــ اسحاق بن حُنين ــ وتبقىَ عبارة " فأمّـا الجوهر الموصوف " تثير في الذهن أن الحديث يتعلق بشيء إما بمفهوم بمعنى التصور ، وإما شـيء خارجي موجود في الأعيان أي أن ذلك المفهوم أو الموجود العيني الذي هو جوهر يوصف بكـذا وكذا ، وإلا فلا مبرر لما جاء في النص " الجوهر الموصوف.." وهذه الأوصاف هي كونـه " أولى بالتحقيق والتقديم والتفضيل "[2]، وفي الفصل الثاني من كتـاب " المقـولات " يُعـدد أرسـطو الموجودات في أصناف أربعة هي : ــ

١ ــ التي تقال على موضوع ولا توجد في موضوع .

وفي هذا الصنف يقيم تمايزاً واضحاً بين القول أو الحمل وموضوع الوجود ، فعندما نحمـل لفظ إنسان على أحد أشخاصه فلا يعني ذلك موضوع وجود الموجود باعتبـار أن الوجـود في موضوع ــ بالمفهوم الأرسطي ــ ليس وجوداً لشيء في شيء كجزء منه بل كمقوّم له .

٢ ــ التي لا تقال على موضوع وهي في موضوع .

ويتمثل هذا الصنف في الأعراض ، فاللون يحمل على جسم من أجل وجوده في جسم مـا ، مشار إليه مثل لفظة " البياض " فعندما نقول هذه الورقة بيضاء فذلك على سبيل المماثلة ، لأن الذي يقال على ، ويوجد في ، أمر ذاتي مفرد ، ولا يقال إلا على نفسه . فإذا قلنا زيد أبيـض فحمل البياض على زيد ليس إلا للدلالة الغالبة ولا يعني ذلك أن الأبيض اسم لزيد أو حدّ لـه[3]. ويُلْفت ابن رشد النظر إلى أن استخدام الأسم المشتق ــ أبيض بين البيـاض ــ للدلالـة علـى

---

١ : ابن رشد : نص تلخيص منطق أرسطو ، " كتاب قاطيغورياس وباري أرمنياس " أو كتاب المقولات والعبـارة ، دراسـة وتحقيق د. جيَرار جهَامي ، دار الفكر اللبناني ط : ١ ، بيروت ١٩٩٢ م ، ص ١٧.

٢ : منطق أرسطو: "كتاب المقولات" تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق ص ٣١.

٣ : ابن رشد: نص تلخيص منطق أرسطو، مرجع سابق، ص ٢٨.

موضوع الكيفية من جهة التعريف له فإنه قد يكون اسماً له ، وحينئذ نقول إن المحمول يعطـــي اسم الموضوع ولكنه لا يحده ، إذ لا يمكن أن يكون حدّ البياض حدّ زيد مثلما كان يظن أبـــو نصر الفارابي وهو أمر يعتقد ابن رشد أن الفارابي حكاه عن المفسرين[1] .

٣ ــ التي تقال على موضوع وهي في موضوع .

ومثال هذا الصنف من الموجودات هو " العلم " باعتبار وصفه بالموجود الذي يقـــال علـــى موضوع ويوجد في موضوع[2] .

٤ ــ التي تقال لا على موضوع وليست في موضوع .

ومثال هذا الصنف هو إنسان ما " أو " فرس ما " أي يقال على ولا يوجد في[3].

يستفاد مما سبق أن الموجود الأول والثالث يتفقان من حيث قابلية كـــل منـــهما للحمـــل ، ويختلفان في كون الثالث لا تقوم له قائمة إلا بما هو فيه ، أي أنهما يتفقان صورياً مـــن حيـــث الدرجة ويختلفان وجودياً ، أما الموجـــود الرابع والثاني يتفقا في القول صوريـــاً في الدرجـــة ، ويختلفان وجودياً ، بينما يقع الرابع وجودياً مع الموجود الأول،ويتعاكس بإطلاق مع الموجـــود الثالث.

ويلاحظ في هذا التعاكس المطلق أنه يلزم اتحاد موضوع القول وموضوع الوجود في الأقـــوال التي يكون موضوعها من الصنف الرابع ومحمولها من الصنف الثالث ، وعليه يكـــون الجـــوهر الأول هو الموجود الذي لا يُحمل على موضوع في مستوى القول ولا يوجد في موضوع علـــى مستوى الوجود .

---

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : انظر منطق أرسطو"كتاب المقولات "الفصل الثاني ، تحقيق د.عبدالرحمن بدوي مرجع سابق ص ٣٢

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

وفي الفصل الخامس يتابع الحديث عن الجواهر الثواني إذ يقول : " فأما الموصوفة بأنها جواهر ثوان فهي الأنواع التي فيها توجد الجواهر الموصوفة بأنها أُوّل ومع هذه الأجناس هذه الأنواع أيضاً "[1] ، وفي عبارة (ومع هذه الأجناس هذه الأنواع) صياغة تثير الغموض واللبس والإجمال حيث إن " لفظة الأجناس " لم يسبق ذِكرُها لُيشار إليها بأداة الإشارة " هذه " ولا يبقَ إلا افتراض إحالتها على " الجواهر الأُوّل " وفي هذه الحالة يُفترض الصياغة التالية : " وأجناس هذه الأنواع أيضاً " وتكون الجواهر الموصوفة بأنها ثوان هي أنواع وأجناس ما لا يقل على ولا يوجد في موضوع ، والمثال الذي يقدمه أرسطو هو " الإنسان " وجنسه " الحي " فيقول : " ومثال ذلك أن إنساناً " ما هو في نوع ، أي في الإنسان ، وجنس هذا النوع الحي فهذه الجواهر توصف بأنها ثوان كالإنسان والحيّ "[2]. فبالعودة إلى مثال الموجودات في الصنف الرابع وهو " إنسان ما " وجدنا تعريفه بأنه ليس في موضوع ، وهو في المثال المذكور آنفا " إنسان ما في نوع " فيبدو الأمر هنا مشوب بالغموض والتردد إلا أن هذا التردد يمكن له أن يرتفع إذا فُهم المثال الأخير على أساس الاشتمال والتضمن على النحو التالي : بأن " إنساناً ما مشمول بنوع " وباعمال الذهن في أصناف الموجودات الأربعة نجد ما يلي : إن التي تقال إما أنها توجد في موضوع أو لا توجد في موضوع ، والتي توجد في موضوع أما يُحمل أسمها ولا يقال حدها، أو لا يُحمل أسمها ولا يقال حدّها ، وهو ما نلحظة في الكيفيات مثل البياض والسواد فهي من الموجودات التي تقال وتوجد في ، غير أن حملها كما هي على الموضوع لا يجوز إلا قولاً من الاسم المشتق منها مثل " أسود " و " أبيض " ، والتي لا توجد في موضوع يحمل أسمها ويقال حدها وعليه يكون المعنى الثاني للجوهر هوَ ذلك الموجود الذي إن قيل على موضوع ، قيل بالضرورة بالاسم والحدّ معاً بشرط دخول الموضوع في الصنف الرابع من الموجودات ، وهذا بدوره يكشف عن أن بعض الأنواع وبعض الأجناس تستمد جوهريتها من جوهرية ما تُقال عليه

---

١ : المرجع السابق، الفصل الخامس، ص ٧١.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

ضرورة بالاسم والحدّ ، باعتبار شدة ملاءمة المحمول ودلالته على الموضوع ومن ثم فإن كل أمـــر دل دَلاَلة مُلاءَ مة على جوهر فهو جوهر [1]. وهو ما يؤكده ابن رشد في تلخيصه للفصل الخامس إذ يقول : " والأنواع من الجواهر الثواني أولى بأن تسمى جوهراً من الأجناس لأنهـــا أقـــرب إلى الجوهر الأول من الأجناس، وذلك أنه متى أُجيب بكل واحد منها في جـــواب ما هو الشـــخص الذي هو الجوهر الأول كان جواباً ملائماً من جهة السؤال بما هو ، إلا أن الجواب بالنوع عنـــد السؤال بما هو أكمل تعريفاً للشخص المشار إليه وأشد ملاءمة له من الجواب بجنســـه[2]. فحمـــل النوع إنسان على أشخاصه عند تحديدها أكمل من إدراجها تحت الجنس " حيوان " باعتبـــار أن الإنسانية أكثر خصوصية وملاءمة لأشخاصها عن الحيوانية كذلـــك الأجنـــاس تُحمـــل علـــى الأنـــواع لأن الأنواع موضوعة لها والعكس غير صحيح ، فالأنواع لا تُحمل على الأجناس تماماً كسائر الجواهر الأوّل موضوعة لسائر الأمور ولا تُحمل عليها وبالتالي فإن الأنواع أحق باســـم الجوهر بالنسبة لأشخاصها من الأجناس لأنها أقرب من الجواهر الأوّل[3] .

من هنا فالأنوع والأجناس لا تختلف في ملاءمتها لأشخاصها وإنما تتدرّج بناءً على درجة بيان دلالتها لها . وبناءً على ذلك فإذا رمزنا للموضوع بالرمز " أ " والمحمول بـــالرمز " ب " فـــإذا كان " أ " أولى بالوضع من " ب " ، وكان من شأن " ب " أن يُحمل عليه أو يوجد فيه ، فـــإن " أ " أولى بالاتصاف بالجوهرية ، ولما كان الجواهر الأوّل موضوعة لسائر الأمور كلها ، وســـائر الأمور محمولة عليها أو موجودة فيها فمن ثم كانت أحق وأولىَ بأن توصف جواهر ، وكذلـــك الأمر نفسه بالنسبة إلى أنواع الجواهر الأول وأجناسها قياساً ، باعتبار أن سائر الأمـــور كلـــها تُحمل على هذه الأنواع والأجناس[4] وانطلاقاً من هذه الحجـــة يمكن تحديد الأمور التي ليســـت

---

١ : د. محمد مرسلي: "الجوهر" عند أرسطو، مجلة كلية الآداب، الرباط، المغرب ١٩٩٤ م ص ٦١، ٦٢.

٢ : ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، مرجع سابق، ص ١٩.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ : د. محمد مرسلي: "الجوهر" عند أرسطو، مرجع سابق، ص ٥٦.

أهلاً بالجوهرية فمن بين الحالات الأربع التي يعطيها الفصل الموصول في مقدم الحجة " إما أن يُحمل على وإما يوجد في " نجد الصنف الثاني والرابع من الموجودات مستبعدان أصلاً، وهي " التي لا تقال على وتوجد في "و" التي لا تقال على ولا توجد في " ويبقىَ الصنفين : الأول " التي تقال على ولا توجد في " ، والثالث " التي تقال على وتوجد في " فبالنسبة للصنف الأول : إذا نظرنا إلى المحمول بغض النظر عن أي موضوع سنجد أن المحمول من الصنف الثاني " الذي لا يقال على ويوجد في موضوع " جدير بالاتصاف بالجوهر وإن كان من الضروري الالتفات إلى الموضوع والنظر فيه على حدة ، فإن كان من صنف لا يوجد في موضوع أصلاً فيكون هو الآخر جوهراً ، وفي هذه الحالة يكون لدينا جوهران أحدهما موضوع والآخر محمول أو بمعنى آخر أحدهما محمولاً للأخر وعليه يمكن القول بأنه إذا حُمل جوهر على جوهر ، كان الجوهر الموضوع أولىَ بالاتصاف بالجوهرية من الجوهر المحمول .

فإذا كان القول : " الإنسان حي " فإن " الإنسان " أولىَ بالاتصاف بالجوهر من " حي " وفي القول : " محمد إنسان " فإن " محمد " أولى بالاتصاف بالجوهر من " إنسان " ، أما إذا كان الموضوع مما يوجد في غيره فإنه ليس بجوهر وبالتالي يمتنع أن يكون ما ليس بجوهر أن يكون موضوعاً لجوهر ، كذلك المحمول إذا لم يوجد في الموضوع الذي حُمل عليه فهو إما موجود في موضوع آخر ، وإما غير موجود في موضوع البتة فإن كان موجوداً في موضوع أخر فهو ليس بجوهر ، وإذا كان غير موجود في موضوع البتة كان أحق بأن يتصف بالجوهرية ويترتب على ذلك أن الجوهر أولىَ بأن يكون موضوعاً مما ليس بجوهر . أما بالنسبة للصنف الثالث : " التي تقال على وتوجد في " فإن المحمول في القول أي " ب " ليس بجوهر لأنه يوجد في موضوع ، ويكون الموضوع أي " أ " أحق بالجوهرية باعتبار اتحاد موضوع القول وموضوع الوجود في الأقوال التي يكون موضوعها من الصنف الرابع ومحمولها من الصنف الثالث[١] .

١ : انظر ص ٢١٨ من هذا البحث.

يستفاد مما سبق أن الجوهر أولى بأن يكون موضوعاً مما ليس بجوهر ، ولا يمكن لما ليس بجوهر أن يكون موضوعاً لجوهر ، والجوهر الذي يكون موضوعاً أولىَ بالاتصاف بالجوهرية من الجوهر المحمول وعليه يكون الأصل في الجوهر أن يكون موضوعاً ، وإن حُمِل ، حُمِل على جوهر أي أن الأصل في الجوهر أن يكون موضوعاً وإن حُمِل ، حُمِل على مثله ، والأصل فيما عداه أن يكون محمولاً ، وإن وُضِع ، وُضِع لمثله وعليه فإن الجواهر الأُول ليست في موضوع ، ولا تقال على موضوع ، وأما الجواهر الثوان (أنواع وأجناس الجواهر الأُول) فهي التي تقال على ولا توجد في ، ومن ثم تكون الصفة التي تعُم الجواهر الأول والجواهر الثواني هي أنهما ليسا في موضع[1] ، وبقية الفصل الخامس يتابع تحديد خصائص الجواهر ويمكن حصرها فيما يلي :ـ

أن كل جوهر ليس في موضوع ، وجميع ما يقال على نمط المتواطئة أسماؤها ، وكل جوهر يدل على موجود ما ، وكذلك الجوهر لا ضد له ، ولا يقبل الأشد أو الأضعف ولا الأكثر أو الأقل . مما سبق يتضح أن مفهوم أرسطو للجوهر يصدق على الموجود الفرد باعتبار أن سائر المقولات هي أعراض تلحق بهذا الوجود ، أو محمولات تحمل عليه ، والموجودات المحمولة على موضوع والتي ليست في موضوع هي التي تحدد جوهر ذلك الموضوع وماهيته[2] ، وهذا يعني أن المحمولات التي هي ماهية الشيء ، أي التي تحد معنى الشيء المفرد ، فإنها الشيء المفرد بعينه[3] ، ومن ثم ما من أولوية للجوهر من حيث الحد إلا لأنه يدخل في تحديد أي مقولة أو عرض . هذا من جهة ومن جهة أخرى يلاحظ أن الجوهر متقدم في الرتبة على أعراضه من حيث الزمان ، والتي تتبدل عليه دون أن يلحقه تبديل ، وبالتالي فإن المعرفة الحقيقية لشيء ما لا تكون إلا بمعرفة جوهره لا بأعراضه . والمقصود بالجوهر الفرد هنا هو الكائن المركب من مادة وصورة ، وكذلك الكائنات العاقلة المركبة من نفس وجسد .

---

١ : ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو ، مرجع سابق ص ٢١ .

٢ : ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو ، مرجع سابق ص ٨ .

٣ : المرجع السابق ص ٨ ، ٩ .

ومن ثم نجد أن مفهوم الجوهر يصدق على صورة الشيء وماهيته باعتبار أن الجوهر هو ما يقال في جواب ما هو ؟ " يقال (أي الجوهر) على المشار إليه الذي ليس هو في أحد موضوع ولا على موضوع أصلاً "[1].

ويصدق أيضاً على المادة القابلة للأضداد والكون والفساد سواء كان لمادة خاصة ــ حديد ، خشب ــ أو مادة عامة " الهيولي " أو مواد موجودات الطبيعة " الأخلاط الأربعة " "والجوهر" يقال ثالثاً على كل ما عرّف ماهية شيء ما " أي شيء من المقولات العشر "[2]، ويدخل في ذلك أيضاً الأنواع والأجناس التي يدعوها أرسطو بالجواهر الثواني .

أما إذا انتقلنا إلى أنواع الجواهر لدى أرسطو نجد أنه يصنفها إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول :

هو " صورة الأجسام البسائط ، وهي غير آلية .. "[3]، وهو مفارق للحس لا تلحقه الحركة ، ويمثل موضوع العلم الإلهي ويشتمل على العقول المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية ، وعلى النفس الناطقة التي تفارق الجسد ، والمحرك الأول الذي لا يتحرك .

والنوع الثاني :

هو " صورة الأجسام الآلية وهي النفوس .. "[4]، أي الأجسام القابلة للكون والفساد وهي الأجسام الطبيعية والتي تمثل النفس علة الحركة .

---

١ : ابن رشد : " نص تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د.عثمان أمين ، نشر مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ، ١٩٥٨ م.

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٣ : ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، مرجع سابق ، ص ٣٠ .

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

والنوع الثالث :

هو " صورة الأجرام السماوية ، وهي تشبه البسائط من جهة أنها غير آلية ، وتشبه الآلية من جهة أنها متحركة من تلقائها .. "[1]. أي الأجسام غير القابلة للفساد ، ولكنها قابلة للحركة المكانية التلقائية ، وهي الأجرام السماوية المركبة من العنصر الأثيري .

من هنا نجد أن أرسطو قد استخدم لفظ الجوهر بمعنى مساوٍ للماهية[2]، وهو ما أشار إليه ابن رشد بقوله : " أما المحمولات التي هي ماهية الشيء ، أعني التي تفهم جوهر الشيء المفرد ، فإنها الشيء المفرد بعينة ... أعني بأنها تعرّف جوهر المفردات"[3]. كما أنه يستخدم اللفظ نفسه بمعنى الصورة أو المثال الأفلاطوني المفارق باعتبار " أن في المركب جوهراً غير الاسطقسات، وهي المسماه صورة ، ولما كانت الحدود ... إنما تأتلف من جنس وفصل ، ... وأنها من حيث هي كليات ليس لها وجود خارج الذهن ، ولا هي بوجه من الوجوه أسباب المحدودات ، فبيّن أن الجنس ليس شيئاً أكثر من محاكي الصور العامة للمحدود التي تجرى منه مجرى الهيولي ، إذ كان هذا شأن الهيولي "[4]، علاوة على أن مماثلته الجوهر بالجسم " تبين أن الجواهر المحسوسة ثلاثة

---

١ : المرجع السابق، ص ٣١.

٢ : حيث يحدد أرسطو الماهية بأنها مجموع صفات الشيء الضرورية والكافية لأن تشير إلى ما هو محدد في الجوهر ، ويذهب في كتاب " الطوبيقا " إلى أن القضية التي تبرز الماهية تسمى تعريفاً ، وفي كتاب " ما بعد الطبيعة " يؤكد أن العلم يظهر ماهيات الموضوعات، إضافة إلى أن الحد عنده يعتبر قمة العلم ، والتوصل إلى الماهية هو غاية العلم باعتبار أن ذلك (أي الحد) يعطينا جواباً عن سؤال ما هو ، انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، د.سالم يفوت،مرجع سابق ، ص ٢٠٩ وفي التحليلات الثانية يؤكد أرسطو على أن الحد هو قول يعبر عن ماهية الشيء وفي التعاريف تهتم على الخصوص بمسألة الهوية أو الاختلاف ، وكذلك يذهب إلى أن التعريف يدور حول ماهية الشيء وحول الجوهر وهذا يجعلنا نستدل على أن أرسطو يماثل بين هاتين الكلمتين ويساوي بين معنيهما لمزيد من التفاصيل انظر المرجع السابق الموضع نفسه .

٣ : ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، مرجع سابق ص ٤٤ .

٤ : المرجع السابق ، ص ٦٠ .

مادة، صورة ، والمجتمع منها ... وظاهر أن الاسم إنما يدل في الأشهر على المجتمع منــها .. "[1]
هذا التثليث في مفهوم الجوهر ــ أي مماثلته للمعنى المفارق تارة ، والمعــنى الطبيعــي المحســوس للأجسام الآلية تارة أخرى ، وبالمعنى الطبيعي المحسوس للأجسام المتحركة من تلقائها أي الأجـرام السماوية تارة ثالثة ــ هذه الأُقنومية في معاني الجوهر والماهيــة هو ما أثار ابن حزم وحدى بــه إلى رفع الابهام عن هذه الاستعمالات للفظ ، خاصة وأن ابن حزم لم يتــوان في تعــرف اللغــة اللاتينية[2]، والواضح أن ابن حزم مع اطلاعة على اللغة اللاتينية كان يوازن بين دلالة اللفـــظ في اليونانية ودلالته في اللغة العربية لكي تستقيم الفكرة فقد كان يُصْدِرُ في أحكامه اللغوية عن حيـاد متحرر لا أثر للعصبية فيه وفي محاولته الناجحة في توضيح مصطلحات المنطق حين أراد تقريبــه إلى قراء العربيــة[3]، يقف كثيراً ويجتهد حتى ينتقي المصطلح الموفق الذي يفهم المــراد منــه بمجـرد

---

١ : المرجع السابق، ص ٦٥.

٢ : سعيد الأفغاني: نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي، دار الفكر بيروت ١٩٦٩، ط: ٢، ص ٢١، ٢٢.

٣ : سعيد الأفغاني : نظرات فى اللغة عند ابن حزم الأندلسى ، دار الفكر بيروت ١٩٦٩ م، ط : ٢ ،ص٢١،٢٢ .

ففي تحديده لأدوات الاستفهام نجده وقد وضع اسم الاستفهام (ما) ليسأل به عن "الجنس والنــوع " ، ووضــع الأداة (أي) للسؤال عن " الفصل " في المتساويات جنساً ونوعاً ، ثم أحس بفضل المصطلــح اللاتيني في لغته فسجل أسفه بعــد بـذل الجهد بقوله: "اعلم أن اللغة العربية لم تمكن العبارة فيها بأكثرمما ترى ، على أن الســـوال بـ(ما) والسؤال بـ(أي) قـد يستويان في اللغة العربية وينوب كل واحد من هذين اللفظين عن صاحبه ويقعان بمعنى واحد ومن أحكم اللغـــة اللطينيــة عرف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام ، فإن لفظ الاستفهام فيها عن العام غير لفظ الاستفهام عن أبعاض ذلك العــام ببيــان لا يخيــل على ســامعه أصلاً " انظر التقريب لابن حزم،مرجع سابق جـ : ٤ ، ص ١٠٩ ، ١١٠ ، وفي حديثة عن الكمية يقــول ابن حزم : " والكمية لا تقبل الأشد ولا الأضعف كذلك لا تقــول : زمان أشد زمانية مــن زمان ولا أضعف.وخاصة الكمية التي لا توجد في غير كمية ،ولا يخلو منها نوع من أنــواع الكمية فهي مساوٍ وكثير وقليل وزائد وناقص .. وهكذا في جميع أنواع الكمية ..وهذه عبارة لم تعــط اللغة العربية غيرهــا ، وقــد تشــاركها فيــها الكيفية،وهذا يستبين في اللغة اللطينية عنــدنا استبانه ظاهرة لا تختل ، وهي لفظة تختــص بها اختصاصاً بيّناً لا إشكال فيه ، دون سائر المقــولات لا توجد لها ترجمة مطابقة في العربية، فإنما يصار في مثل هذا إلى الأبعد من الاشكال علــى حسـب الموجود في اللغة "انظر : التقريب لابن حزم ، مرجع سابق ، جـ : ٤ ، ص ١٥٣ . وفي باب الكيفيــة يقــول : "وأمــا الخاصة التي تخص جميع الكيفيات ولا تخلو منها كيفية أصلاً فهي شبيه ولا شبيه ، فإنك تقول هذا الصدق شــبيه بهــذا الصدق وهذا الكذب غير شبيه بهذا الصدق ، وهكذا في كل كيفية ، وقد ذكرنا قبل أن هذه عبــارة لم نقــدر في اللغــة

ذكره، وإنا لنحي إنصافه وحريته حين يقرر بقصور المصطلح الذي وضعه عن المصطلح اللاتيني، ولا يفعل هذا إلا متمكن في اللغتين وفي العلم ذاته ، ودان نفسه بالتحرر من كل اعتبار إلا الحق[1] .

ولهذا التردد في مفهوم الجوهر أثره الواضح لدى مفكري الإسلام إذ نجد لدى ابن سينا الجواهر أربعة : ماهية بلا مادة ، ومادة بلا صورة ، وصورة في مادة ، ومركب من مادة وصورة[2]، وأوْلى الأشياء بالوجود هي الجواهر ، ويتلوها الأعراض ، وأوْلى الجواهر بالوجود الجواهر التي ليست بأجسام ، وأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق غير الجسماني ، ويتلوه الصورة، ويتلوه الجسم ، وتتلوه الهيولي المحضة ، إذ هي محل لنيل الوجود

العربية على أبيَّن منها ، ولها في اللطينية لفظة لائحة البيان غير مشتركة و لم توجد لها في العربية ترجمة مطابقة لها فصير إلى اقرب ما وجد رافعاً للإشكال ".انظر أيضاً التقريب لابن حزم ، مرجع سابق ص ١٥٥، ١٥٦، ومن ذلك أيضاً تعريبه لبعض مفاهيم المنطق اليوناني إذ يقول : " واعلم أن القضيتين المذكورتين (المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى) إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل " القرينة " وأعلم أن باجتماعهما ـــ كما ذكرنا ـــ تحدث أبداًعنهما قضية ثالثة صادقة أبداً لازمة ضرورة لا محيد عنها وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين الأولى والثانية " نتيجة " لأنها انتجت عن تينك القضيتين ، والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معاً في اللغة اليونانية " السلجسموس "، وكلمة سلجسموس في اليونانية تعني الجامع من حيث علاقة الربط بين المقدمتين والمتمثلة في الحد " الأوسط " وتسمى الثلاث كلها في اللغة العربية :" الجامعة " انظر: كتابه " التقريب " ، جـ : ٤ ، ص ١١٩ ، ١٢٠ وكذلك ينبه عن الفارق بين اللغات في القضايا غير المسورة فيقول : ذكر الأوائل أن المهملات لا تنتج كما ذكرنا في المتغيرات سواءً سواءً ،وهذا في اللغة العربية قول لا يصحّ ، وإنما حكى القوم عن لُغتهم ، لكنا نقول إن المهملة ما لم يبين الناطق بها أنه يريد بها بعض ما يعطى اسمها أو لم يمنع من العموم بها مانع ضرورة فإنها كالمحصورة الكلية ولا فرق.. " انظر كتابه " التقريب " ، جـ : ٤ ، ص ٢٢١، وهذه الرؤية الحزمية لتؤكد أن ابن حزم في شرحه للمستعلق لم يتخل عن موقفه ومنهجه فلم تكن مهمته التوضيح والايجازفقط بل النقد البناء كلما دعت الضرورة وهو أمر يؤكد أنه لم يكن مقلداً لخطى سابقيه فهو كما سلف يمقت التقليد ، و لم يصدر أحكامه وانتقاداته متسرعاً دون تمحيص وترو وإنما عن تأمل وحياد تام.

١ : سعيد الأفغاني : نظرات في اللغة عند ابن حزم الاندلسي "محاضرة أُلقيت في مهرجان ابن حزم والشعر العربي في مدينة قرطبة بمناسبة مرور تسعمائة عام على وفاة ابن حزم .دار الفكر. بيروت ص ٣٥،٣٦ .

٢ : ابن سينا: عيون الحكمة ، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ، دار القلم بيروت ١٩٨٠ م ط : ٢ ، ص ٤٨ ، وكذلك انظر موسوعة الفلسفة د. عبدالرحمن بدوي ، مرجع سابق ، جـ : ١ ، ص ٤٥ .

وليست سببا يعطى الوجود ثم العرض[1]، والفكرة الرئيسة التي أخذ بها ابن سينا هي كون الجوهر بصفة " أنه الموجود لا في موضوع "[2]. أي الشيء الذي له ماهيته وخاصيته في الأعيان بشرط أن لا يكون في موضوع ، وأن تكون هذه الماهية لذاتها جوهرا كالفرس مثلا، هو جوهر، لا لأنه على نحو فردي عياني مشخص ، بل لأنه فرس فحسب باعتبار أن الوجود محسوس ومعقول[3] ، ومع ما تقدم نجد ابن سينا يقرر أنه لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتكون موجودة بالفعل ، " لأنها إن فارقت فإما أن تكون ذات وضع أو لا تكون ذات وضع ، فإن كانت ذات وضع وتنقسم فهي بعد جسم، وإن كانت ذات وضع ولا تنقسم حصل لذي الوضع " غير "[4] المنقسم انفراد قوام "[5]، وينتهي ابن سينا من تحليله هذا إلى أن المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية وفي ذلك مجاراة للنزعة الأرسطية إلا أنها تتعارض مع ما ذكره آنفا عن وجود مادة بلا صورة ثم نجده يضطر إلى التخلي عن رأي أرسطو عند الحديث عن الجواهر المفارقة[6]. بينما الجوهر لدى " ابن حزم " له مفهوم مغاير إذ يقول : " لم نجد في العالم إلا قائما بنفسه حاملا ، أو قائما بغيره محمولا وشاغلا لمكان أو غير شاغل لمكان ، ووجدنا الجسم تتعاقب عليه الألوان ، والجسم قائم، فبينما نراه أبيض ، صار أخضر ثم صار أحمر ، كالذي نشاهده من الثمار، فعلمنا يقينا أن الذي عدم غير الذي وجد ، وعلمنا يقينا أنه غير الجسم الحامل له لأنه لو كان إياه لعدم الجسم بعدم لونه الأول فدل بقاؤه بعده على أنه غيره بلا محالة إذ لا يكون الشيء معدوما موجودا في وقت

---

١ : د. عبد الرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٥.

٢ : ابن سينا: عيون الحكمة، مرجع سابق، ص ٥٣.

٣ : حيث يؤكد ابن سينا أن الموجود ليس هو المحسوس فقط بل هناك وجود غير محسوس هو المعاني الكلية التي تشترك فيها أنواع المحسوسات ، انظر موسوعة الفلسفة ، د . عبدالرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .

٤ : ورد في النص " الغير المنقسم " .

٥ : ابن سينا : مرجع سابق ، ص ٤٩ .

٦ : د.عبدالرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ٤٦ ويلفت الدكتور عبدالرحمن بدوي النظر إلى أن هذا التناقض يقوم في صلب الفلسفة الإسلامية كلها لأنها جمعت بين أرسطو وأفلاطون في مركب متنافر منذ البداية في كثير من المسائل .

واحد في حالة واحدة لأنه محال ، فصح أن هاهنا شيئاً غير الجسم ولا يحتاج في عقله مركبـــا ، وأن المعين الموجود في الحامل الذي يقوم بنفسه ويشغل مكاناً أنه هو، بل هو غيره بـــلا مزيـــة . وإنما الكلام على المعاني ، لا على الأسماء ، وإنما جعلت الأسماء عبارات ، وتمييزاً بـين المعـاني ليتوصل الناس بها إلى مراداتهم من المعاني والأشياء المطلوبات،لا فائدة في الاسم أكثر من هـذا "[1].

" فوجب أن يكون للحامل القائم بنفسه اسم يكون علامة له ينفصل به من المحمـول الـذي لا يقوم بنفسه ، ويكون أيضاً المحمول الذي لايقوم بنفسه اسم ينفصل به من الحامل القائم بنفسـه ، فسمينا الحامل القائم بنفسه جسماً ، وسمينا المحمول القائم بغيره عرضاً لأنه عرض في الجســـم ، أي حل فيه وحدث فيه "[2]، ومعنى هذا أن لا جسم إلا القائم بنفسه وكل ماعداه فهو عـــرض ، ولما كان الشيء القائم بنفسه الحامل لغيره هو عند ابن حزم "جوهر" فكل جوهر جسم وكـــل جسم جوهر "[3] ، ويؤكد ذلك بقوله : " فالجوهر هو جرم الحجر والحائط والعود وكل جـرم في العالم ، والعَرَض ــ وهو الذي لايقوم بنفسه ولابد من أن يحمله الجسم ــ هو طولـه وعرضـه ولونه حركته وشكله وسائر صفاته التي هي محمولة في الجرم[4]، وجسمية الجوهر لها أبعادهـــا في المنظومة الفكرية لابن حزم فهي تعبر عن وحدة النسق الفكري الحزمي في شرح وتوضيـح مـا غَمُضَ من مصطلحات ومفاهيم منطقية نتيجة توعير الترجمات ، ولفت النظر إلى أخرى لم يكـن المنطقي المسلم بحاجة إليها ، فهو بهذا التحديد للجوهر ينكر فكرة متيائيـة الجوهـر وصوريتـه المفارقة للمادة وإذا كانت المُثل بحسب رأي أفلاطون هي ماهيات الأشياء وماهية الشيء يجب أن تكون متضمنة فيه لا خارجة عنه فهذا أمر لا ينكره ابن حزم إذ الجوهر عنده قائم بنفسه حـامل لأعراضه أو متضمنة فيه وهذا هو رسم الجوهر لديه[5] هذا علاوة على أن القول بالصور المفارقـة

---

١ : ابن حزم : الأصول والفروع ، مرجع سابق ص ١٨، وانظر أيضاً كتاب الفصل لابن حزم ، المجلد : ٣ جـ : ٥ ، ص ٦٦.

٢ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ١٩ ، وأيضاً " الفصل " ، المجلد : ٣ ، جـ : ٥ ، ص ٦٧ .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، جـ : ٥ ، ص ٦٩ .

٤ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، جـ : ٥ ، ص ١١١ .

٥ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، جـ : ٥ ، ص ١٤٥ .

يضيف إلى العالم الواقعي عالم خيالات فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في هذا العالم الواقعي من موجودات حقيقية ، وهذا ما حدى بأرسطو إلى استبدال فكرة الصور المفارقة للمادة ، بأخرى ملازمة لها ، فالهيولي عنده لا توجد مفارقة ، كما أن الصورة لا توجد مفارقة أيضا ، فهما متلاحمان ماعدا فكرة الألوهية ، مع ملاحظة أن الهيولي لديه أدنى مرتبة من الصورة ، باعتبار أن الصورة تمثل الوجود بالفعل "الحقيقي" بينما الهيولي هي الوجود بالقوة ومع هذا نجده يشير إلى أن " كل من الهيولي والصورة أزلي أبدي لم يسبقة عدم ولا يصير إلى عدم ، إذ لا يمكن للعدم أن ينتج وجودا ، كما لا يمكن للوجود أن يستحيل عدما، لكن الصورة متقدمة على الهيولي في الشرف والرتبة وأولوية الوجود"[1] ، والصورة إذا كانت تمثل الوجود بالفعل عند أرسطو فذلك لأنها كلية ، إذ أنها بجموع الصفات التي تطلق على شيء من الأشياء ، وبها يتم كمالها ، بمعنى أنها الأصل في الماهية ، أما عن تمايز الأشياء واختلافها فإنما يرجع إلى الهيولي فهي الأصل في الهوية والشخصانية ، فتمايز أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية إنما يرجع إلى الهيولي فلولا الهيولي لارتفعت الفردانية وأضحت الأشياء واحدة ومتماثلة[2]، إضافة إلى أن ماهيات الأشياء لا تستلزم وجود كليات مفارقة ذلك " لأن كليات الشيء المفرد هي الشيء المفرد بعينه[3] أما ابن حزم فعند تصنيفه للوجود يقول : " إنه لا يوجود أصلاً ولا حقيقة البتة إلا الخالق وخلقه فقط ، ولا سبيل إلى ثالث أصلاً[4]، أي لا سبيل إلى موجودات مفارقة بمعنى المُثل الأفلاطونية والتي كان لها انعكاسها الواضح حتى على فكر أرسطو ، إضافة إلى مواجهة إرهاصات المجوس والصابئة والدهرية والنصارى تأثراً ببعض الأوائل ، وكذلك من جرى في أثرهم من المتكلمين .

---

١ : د. محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، بيروت ١٩٨٠م ط:٢، ص ١٩٣.

٢ : المرجع السابق، ص ١٩٣.

٣ : ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص ٤٤.

٤ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج:٤، ص ١١١.

إذ يقول : " وذهب قوم من المتكلمين إلى إثبات شيء سموه جوهرا ليس جسما ولا عرضـــا وقد ينسب هذا القول إلى بعض الأوائل وحد هذا الجوهر عند من أثبته أنه واحد بالذات قـــابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمـــق ولا يتجـــزأ ، وحده بعض من ينتمي إلى الكلام بأنه واحد بذاته لا طول له ولا عرض ولا يتجزأ ، وقالوا إنه لا يتحرك وله مكان وأنه قائم بنفسه يحمل من كل عرض عرضا واحدا فقـــط كـــاللون والطعـــم والرائحة والمجسة "[1] ، ويرد ابن حزم على ذلك بقوله : " ليس في الوجود إلا الخالق وخلقه وأنـــه ليس الخلق إلا جوهرا حاملا لأعراضه ، وأعراضه محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعد أحدهما عـــن الأخر "[2]، وقول ابن حزم بجسمية الجوهر لم يكن عن تعسف وتزمت للرأي وإنما جاء عن تحقيـــق وتمحيص إذ يقول : " وحققنا ما أوقع عليه بعض الأوائـــل ومن قلدهم اســـم جوهر وقـــالوا : إنه ليس جسما ولا عرضا فوجدناهم يذكرون الباري تعالى (لدى المجوس والصابئة ، والدهرية ، والنصارى فإنهم سموه في أمانتهم التي لا يصح عندهم دين لملكي ولا لنسطوري ولا ليعقـــوبي ولا لهاروني إلا باعتقادها وإلا فهو كافر بالنصرانية) والنفس والهيولي والعقل والصورة ... وبعضـــهم قال : المراد بذلك الجسم متعريا من جميع أعراضه وأبعاده، وبعضهم قال المراد بذلك الشيء الذي منه كون هذا العالـــم ، ومنه تكون على حسب اختلافـــهم في الخـــالق أو في إنكـــاره ، وزاد بعضهم في الجوهر الخلا والمدة اللذين لم يزالا عندهم يعني بالخلا المكان المطلق لا المكان المعهود ، ويعني بالمدة الزمان المطلق لا الزمان المعهود "[3]. فلفظة الجوهر بالمعنى الحزمي لا يجوز أن تطلـــق على الباري ـــ عز وجل ـــ ؛ ذلك لآن الخالق عز وجل" ليس حاملاً ولا محمولاً بوجـــه مـــن الوجوه "[4]، ولما كان كل قائم بنفسه قابل للمتضادات فهو جوهر ، وكل جوهر فقائم بنفســـه قابل للمتضادات حامل لها في ذاته ، خرج الباري عز وجل عن أن يكون جوهـــراً أو يســـمى

١ : ابن حزم: الفصل، مرجع سابق، المجلد:٣، ج:٥، ص ٦٩.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ٧٠.

٤ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج:٤، ص ١١١.

جوهراً ، لأنه تعالى ليس حاملاً لشيء من الكيفيات أصلاً، فليس جوهراً "[1] هذا إضافة إلى أن الجواهر لا ضدَّ لها أصلاً ، وإن وصفت بالتضاد في رأي ابن حزم فإنما يراد أنها تتضاد كيفياتها فقط ، وبهذا المعنى بطل أن يكون الأول تعالى ضداً لخلقه لأنه عز وجل لا كيفية له أصلاً ، والتضاد لا يكون إلا في كيفية على مكيف ، فالباري عزّ وجل ليس ضداً ولا مضاداً ولا منافياً لا إله إلا هو "[2].

وأما النفس فهي في منظومة ابن حزم جسم طويل عريض عميق ذات مكان ، عاقلة مميزة ، مُصَرِّفَة للجسد[3]، وهي أي النفس قائمة بنفسها تقبل العلم والجهل والشَجاعة والجبن والنزاهة والطمع وسائر المتضادات من أخلاقها التي هي كيفياتها[4]، وأما الهيولي فهو في مفهوم ابن حزم الجسم نفسه الحامل لأعراضه كلها . ويذهب ابن حزم إلى أن تكلموا عليه منفصلاً عن سائر أعراضه كلها من الصورة وغيرها ، والهيولي بهذا المعنى في رأيه محال ممتنع إذ يقول : " لا سبيل أن يوجد ــ أي الهيولي ــ خالياً عن أعراضه ولا متعرياً منها أصلاً ولا يتوهم وجوده كذلك ، ولا يتشكل في النفس ، ولا يتمثل ذلك أصلاً ، بل هو محال ممتنع جملة فالإنسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط فهي الأجسام بأعيانها "[5].

وأما الصورة فهي لديه " كيفية وهي تخليط الجواهر وتشكلها إلا أنها قسمان : أحدهما ملازم كالصورة الكلية لا تفارق الجواهر البتة ولا توجد دونها ولا تتوهم الجواهر عارية عنها ، والآخر تتعاقب أنواعه وأشخاصه على الجواهر كانتقال الشيء من تثليث إلى تربيع ونحو

---

١ : المرجع السابق، ص ١٤٥.

٢ : المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

٣ : انظر مبحث المفاهيم الكبرى: "النفس الإنسانية" ص ١٦٣ وما بعدها من هذا البحث.

٤ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، جـ : ٤ ، ص ١٤٥ .

٥ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، جـ : ٥ ، ص ٧٣ .

ذلك "[1]، وبالتالي فإن الصورة هي أعراض للجواهر ، منها الذي لا يفارقها كـالصورة الكلية ومنها ما يتعاقب على الجواهر، وبها تتحول الجواهر من حال إلى حال آخر.

وكذلك العقل في منظومة ــ ابن حزم ــ عرض محمول في النفس وكيفية لها . فهو في كل نفس ناطقة ، ويبرهن على كونه عرض فيها بأنه " يقبل الأشد والأضعف فنقول عقل أقوى من عقل وأضعف من عقل وله ضد وهو الحمق ، ولا خلاف في الجواهر أنها لا ضد لها وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط ... وكذلك الجواهر لا تقبل الأشد والأضعف في ذواتها "[2]، وعليه فإن العقل فعل النفس ، وعرض محمول فيها وقوة من قواها لذا فهو عرض كيفية بلا جدال[3].

وأما الذين يرون أن العقل لو كان عرضا لكانت الأجسام أشرف منه فيرد عليهم ابن حزم بقوله : "وهل للجوهر شرف إلا بأعراضه ، وهل شرف جوهر قط على جوهر إلا بصفاته لا بذاته "[4] ، وعليه فإن ابن حزم ينكر أن تكون الأجناس والأنواع والفصول جواهر لا أجساما ، ويعلق على ذلك بقوله : إن " الأوائل سمتها وسمت الصفات الأوليات الذاتيات جوهريات لا جواهر ، وهذا صحيح لأنها منسوبة إلى الجواهر لملازمتها لها وأنها لا تفارقها البتة ولا يتوهم مفارقتها فبطل قولهم "[5]. أما عن الذين يظنون في القوى الذاتية أنها جواهر فهذا محال برأي ابن حزم لأنها بلا خلاف محمولة فيما هي فيه ، غير قائمة بنفسها ، وهذه صفة العرض لا صفة الجوهر ، كما أنه ينكر وجود خلاء البتة إذ يقول : " ليس في العالم خلا البتة وأنه كله كرة مصمتة لا تخلل فيها ، وليس وراءها خلاء لا ملاء ولا شيء البتة وأن المدة ليست للأمد ،

١ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ٧١.

٢ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٧٢ .

٣: انظر مبحث المفاهيم الكبرى: "النفس الإنسانية" ص ١٧٠ من هذا البحث.

٤ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، جـ : ٥ ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

٥ : المرجع السابق ، ص ٧٣ ، وانظر التقريب ، جـ : ٤ ، ص ١٢٩ .

أحدث الله الفلك بما فيه من الأجسام الساكنة والمتحركة وأعراضها "[1]، ويستدل على ذلك بالآلة المسماة سارقة الماء والآلة التي تدخل في إحليل من به أسر البول[2].

وقد يندهش العقل أمام وصف ابن حزم للفصول والأجناس والأنواع بأنها لا تقبل الأشد ولا الأضعف[3]، وهو الوصف نفسه الذي يعطيه للجوهر إذ الجواهر لا ضد لها ، والجوهر لا يقال فيه أشد ولا أضعف[4] فيقع توهم سحب الجوهر على الفصول والأجناس والأنواع، ومن ثم تصدير حكم أن فقيهنا تناقض في آرائه ، ولكن بإمعان النظر نجد أن الفصل عنده صفة ذاتية تقوم بواسطتها الأنواع تحت الجنس وينفصل بعضها عن بعض وعدم قبول الفصول والأنواع والأجناس للأشد أو الأضعف باعتبار أنها لا تقع إلا وقوعا مستويا على ما تقع عليه .

ولما كان الجوهر ـــ في مفهوم ابن حزم ـــ دون سائر الأشياء .. موجود بنفسه وسائرها متداول عليه ، وكلها موجود به ولا سبيل إلى أن توجد دونه إضافة إلى أن الجوهر وإن كان لا يوجد دونها أيضا البتة ، فقد يوجد دون بعضها ، فالمستفاد من ذلك أن الجوهر يمثل الموضوع في القضية ولا يمكن البتة أن يكون محمولا ، ومن ثم فإن كل أمر دل دلالة ملائمة على جوهر فهو في هذه الحالة حمل جوهري بمعنى الصفات الجوهرية لا بمعنى الجوهر ، ذلك لأن الجوهر لا يحمل على جوهر آخر باعتبار أن الجوهر دائما في مفهوم ابن حزم يكون قائما بنفسه حاملا لأعراضه أي أن الأصل في الجوهر في المفهوم الحزمي أن يكون موضوعا ولا يحمل البتة وما عداه يكون محمولا على الموضوع أو موجودا فيه ، والمحمول لدى ابن حزم ليس بمعنى المتمكن ، ذلك لأن المحمول إنما يكون " في الصفات التي تبطل ببطلان ماهي فيه ، كبياض زيد وحياته ، فإن زيدا إن بطل ، بطلت حياته وبياضه بلا شك ، وقد يبطل أيضا بياضه ولا يبطل زيد بل يكون

---

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ٣، ج: ٥، ص ٧٠، ٧١.

٢ : انظر مبحث المفاهيم الكبرى: "ماهية النفس" ص ١٦٦ من هذا البحث.

٣ : ابن حزم: التقريب، المرجع سابق، ج:٤، ص ١٢٩.

٤ : المرجع السابق، ص ١٤٤.

صحيحاً سوياً إما لشحوب ، وإما لبعض الحوادث ، أما المتمكن إنما نقوله في الجواهر التي تبطل ببطلان ماهي فيه ، ككون زيد في البيت ثم ينهدم ويصير رابية أو هدة ، وزيد قائم صحيح ينظر في أسبابه ... وهكذا أجزاء الجسم في الجسم ، إنما هي متمكنة لا محمولة "[1].

وعليه فالاسماء في النسق الحزمي تنقسم " أقساماً أربعة : إما حاملة ناعتـه ، وإما حاملة منعوته، وإما محمولة ناعته ، وإما محموله منعوته "[2]، ويحدد معنى ناعته بأنها التي تقال على جماعة أشخاص تحتها فتسمى تلك الأشخاص كلها بذلك الاسم ، وأما معنى منعوته أي تسمى باسم واحد وهي جماعة . والحاملة عنده التي تقوم بأنفسها وتحمل غيرها ، والمحمولة : أي التي لا تقوم بأنفسها[3] ثم يصنف الحمل إلى اثنين :

حمل جوهري : ويكون إما أعم ، وإما مساوٍ ، ولا يكون أخصّ أصلاً أما الحمل الجوهري الأعم : مثل قولنا : " الإنسان حي " فإن الحياة محمولة في الإنسان حملاً جوهرياً إذ لولا الحيلة لم يكن إنساناً ، ولما كانت الحياة في غير الإنسان كان ذلك الحمل أعم .

وأما الحمل الجوهري المساوي : مثل كون الحياة في الحيّ فإنها مساوية للحي إذ لا حياة في غير الحي ، ولا حي في العالم بلا حياة ، وينوه ابن حزم هنا إلى أن " تسميتنا الخالق تعالى حياً ليس على هذا الوجه وإنما سميناه بذلك اتباعاً للنص ، ولولا ذلك لم يجز لنا أن نسميه حياً إذ الحياة ليست إلا قوة تكون بها الحركة الإرادية والحس ، وكلا الأمرين منفي عن الباري عز

---

١ : المرجع السابق، ص ١٤٣.

٢ : المرجع ١٣٩.السابق، ص ١٣٩.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

وجل"[1] .

والحمل الجوهري لا يكون أخصّ أصلاً ، لأنه والحالة هذه لا يكون جوهرياً باعتبار أن الجوهري هو ما لم يتم جميع النوع إلا به .

وأما الحمل العرضي فمنه : الأعم ، والمساوي ، والأخص .

والحمل العرضي الأعم مثل قولنا للزنجي : " أسود " ، فإن الأسود أعم من الزنجي لأن الأسود موجود في الغراب ، وغير ذلك .

وأما الحمل العرضي المساوي مثل قولنا للإنسان : " ضحاكاً " فالضحك لا يكون في غير الإنسان ، ولا يكون إنساناً إلا ضحاكاً .

وأما الحمل العرضي الأخص مثل قولنا في بعض الناس : أطباء ، وفقهاء ، وما أشبه ذلك ، إذ هي صفات توجد في بعض أشخاص الإنسان ، إلا أنها لا توجد في غيره .

ويشير في هذا النوع من الحمل إلى احتمال أن يكون مما هو أخص الخاص ــ الخاص المخصوصة ــ كقولنا هذا الشخص هو زيد .

كما ينظر إلى الحمل ، من حيث القوة والفعل ، فيسميه بالحمل الممكن ، والحمل الواجب . فالحمل الممكن منه حمل أعم ، كالسواد يوجد في بعض الناس وفي غيرهم ، ويكون أخص كالطب في بعض الناس لا في جميعهم ولا يوجد في غيرهم ، ولا يكون مساويا البتة كالضحك للإنسان. وأما الحمل الواجب فهو إما عام كالحياة للحي ، وإما مساو كالضحك للإنسان ، ولا يكون

---

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، كما يشير ابن حزم في هذا الموضع إلى أن أسماء الله عز وجل مشتقة أصلا وليست واقعة تحت شيء من الأقسام الخمسة التي ذكرها لكنها أسماء أعلام فقط ، لم يوجب تسميته تعالى بها دليل ، حاشا أننا أمرنا تعالى بأن نسميه بها ، وندعوه بها ونناديه بها ، لا إله إلا هو.وإنما دل البرهان على أنه تعالى أول حق واحد خالق فقط ثم نخبر عنه بأفعاله عز وجل.

أخص ، كما أن النفي في الممتنع يكون أعم فقط ، كنفي الجمادية عن الإنسان ، وربما وجد مســـاوياً ، ولا يوجد أخص فيما أوجبه الطبع للنوع[1].

١ : المرجع السابق، ص ١٤٠، بشيء من التصرف.

ويمكن عرض التصنيف السالف لأنواع الحمل الجوهري والعرضي في الشجرة التالية:

مثل العلم نوع من كيفيات النفس،وتحته أنواع كثيرة، وهو لها جنس جامع كالفقه والفلسفة، والعلم الكلي محمول في أنفس العلماء، وكل ناعت لما تحته من الأبواب والمسائل.

مثل علم كل امرئ على حياله، وهي أيضاً مسائل كل علم وهي منعوته باسم العلم الجامع لها.

مثل الإنسان الكلي أو الإنسان المطلق يقال للنوع كله وهو حامل لصفاته من النطق والحياة واللون والطول والعرض، ناعت لكل أشخاص الناس وهو المسمى "الإنسان الجزئي".

مثل أشخاص النوع كزيد، وعمرو وكلب خالد، وجمل عمرو، وجميعها منعوته، وهي حاملة لصفاهّا من العلم والشجاعة والنطق والطول والعرض ولا تكون محمولة البتة.

ناعتة تقال على جماعة أشخاص تحتها فتسمى تلك الأشخاص باسم واحد

منعوتة
تسمى باسم واحد وهي جماعة

محمولة لا تقوم بأنفسها (أي الأعراض)

حاملة تقوم بأنفسها وتحمل غيرها (أي الجواهر).١

وعلية يمكن تحديد مفهوم الجوهر وخصائصة في النسق الحزمي بما يلي :

ـــ الجوهر هو الشيء القائم بنفسه ، القابل للمتضادات[1] .

ـــ الجوهر أول الرؤوس العشرة ، لأنه حامل لها ، وباقيها محمولة فيه[2] .

ـــ الجوهر مبدأ ليس فوقه جنس يقع تحت اسمه الجوهر ، وغير الجوهر[3] .

ـــ الجوهر وحده من جملة (المقولات العشر) قائم بنفسه ، وحامل لسائرها ، والتسعة الباقية محمولات في الجوهر وأعراض له وغير قائمات بأنفسها[4] .

ـــ الجواهر لا ضد لها أصلا ، وإن وصفت بالتضاد ، فإنما يراد أنها تتضاد وكيفياتها فقط[5] .

ـــ الجوهر لا يقال فيه أشد ولا أضعف ، وإنما يقع التضاد والأشد والأضعف في بعض الكيفيات[6] .

ـــ الكيفيات لا تقبل الأضداد قبول الجوهر للأضداد ، باعتبار أن بعض أنواع الكيفية هي الأضداد لأنفسها فهي محموله لا حاملة ، وفيها أجناس وأنواع[1] .

---

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق، ج:٤ ، ص ١٤٥ .

٢ : المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١١٦ .

٤ : المرجع السابق ، ص ١١٨ وهو ما أشار إليه ابن رشد إذ يقول : " فقد لاح من هذا أنه لا واحد من الأعراض التسعة (يقصد المقولات التسع) يمكن فيه أن يفارق الجوهر ، بل الجوهر متقدم عليه تقدم السبب على المسبب " ، كما يشير أن المقولات التسع موجودة في الجوهر ، وأن بعضها متقدما في وجوده في الجوهر على بعض ... انظر تلخيص ما بعد الطبيعة مرجع سابق ، ص ٣٩،٤٠ .

٥ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق، ج:٤ ، ص ١٤٤ .

٦ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

ـ كل قابل للمتضادات فهو جوهر، وكل جوهر قائم بنفسه ، قابل للمتضادات، حامل لها في ذاته ، وبهذا خرج الباري عز وجل عن أن يكون جوهراً أو يسمى جوهراً[2].

ـ الأصل في الجوهر أن يكون حاملاً وليس محمولاً ، وما عداه محمولاً عليه أو موجوداً فيه[3].

ـ إن حُمل جوهر على جوهر آخر ، يكون الجوهر المحمول بمعنى الصفات الجوهرية .

وفي ضوء ما سبق من تحديد للجوهر في منظومة ابن حزم ، فإن الجوهر لديه مبدأ ليس فوقه جنس يقع تحته اسمه الجوهر وغير الجوهر ، وفي " المدخل إلى إيساغوجي " وإن كان يسير على منهج الأوائل في تصنيف الحدود الكلية ، إلا أنه يعبر عن موقفه اللا أرسطي إذ المبدأ في التقسيم للعالم " أي جنس الأجناس " الذي لا يكون جنساً أبداً هو الجوهر عنده[4].

ولما كان الجوهر جسما فإن " جنس الأجناس " أي المبدأ في القسمة إنما يتعلق بالمستوى المحسوس ، مع ملاحظة أن الجوهر لدى ابن حزم " محسوس بالعقل فقط ، وليس مرئيا ولا مذاقا ولا ملموسا ولا مشموما "[5] ذلك لأن الحواس لا تدرك إلا الكيفيات ، وفي ذلك يقول : " وإنما أوقعنا ما يقع تحت الحواس تحت الكيفية طلبا للاختصار وجمعا للكثير تحت اسم واحد ، ولأنها ترسم برسم واحد "[6].

أما الجنس عنده هو اللفظ الجامع لنوعين من المخلوقات فصاعدا ، وليس يدل على شخص واحد بعينه كزيد وعمرو ، ولا على جماعة مختلفين بأشخاصهم وأنواعهم كقولك " الحي "

---

١ : المرجع السابق، ص ١٤٥.

٢ : المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

٤ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ١١٧ .

٥ : المرجع السابق ، ١٢١ .

٦ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

الذي يدل على الخيل والناس والملائكة وكل حي "[1]، وعليه فإن الجنس لديه ينقسم قسمين : جنس لا يكون نوعاً البتة وهو المبدأ ، أي الجوهر ، وجنس قد يكون نوعاً[2]. أما في حديثه عن النوع يعلن عن موقفه اللا أفلاطوني إذ يحدد النوع بإدراجه تحت الجنس ، ولكن ليس على نمط التصور الأرسطي الذي اعتبر النوع صورة مفارقة لما تحتها تأثراً بمثالية أفلاطون إذ يقول : " سمىَ الأوائل النوع في بعض المواضع اسماً آخر وهو " الصورة " . وأرى هذا اتباعاً للغة اليونانية ، فربما كان هذا الاسم عندهم ، أعني الذي يترجم عنه في اللغة العربية بالصورة ، واقعاً على النوع المطلق ، ولا معنى لأن نشتغل بهذا إذ لا فائدة فيه[3]، ويحدد النوع باللفظ الذي يطلق على كل جماعة متفقة في حدّها أو رسمها مختلفة بأشخاصها فقط[4]، ويشير إلى أن الجنس قد يجمع أنواعاً كثيرة يقع اسمه على كل نوع منها ، ويوجد حده في جميعها ، وتتباين هي تحته بصفات يختص بها كل نوع منها دون الآخر ، وكذلك النوع عنده " ينقسم قسمين : نوع لا يكون جنساً وهو الذي فيه الوقف في القسمة "[5].

وإذا كان الجوهر هو المبدأ في القسمة فإن الوقف فيها يمثل نوعاً لا يكون جنساً البتة كالناس والخيل والنمور والياقوت والعنب وما أشبه ذلك ، " فإنه ليس تحت كل اسم من هذه الأسماء إلا أشخاصه فقط كزيد وعمرو ، وكل فرس على حدته ، وكل ياقوتة على حدتها ، وكل عنبة على حدتها "[6] ، وهذا النوع الذي لا يكون جنساً هو نوع الأنواع إذ لا نوع تحته ، وإنما تحته أشخاصه فقط[7]، وهو بذلك يشير ضمنياً إلى العلاقة المتغيرة بين النوع والجنس إذ بين طرفي

---

١ : المرجع السابق، ص ١١٤.

٢ : المرجع السابق ، ص ١١٧ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١١٥ .

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٥ : المرجع السابق ، ص ١١٧ .

٦ : المرجع السابق ، جـ : ٤ ، ص ١١٦ .

٧ : المرجع السابق : الموضع نفسه.

القسمة ــ المبدأ فيها أو الرأس الأعلى كما يسميه وهو جنس الأجناس ، والوقوف فيها هو نوع الأنواع ــ تكون الأشياء جنسا من وجه ، ونوعا من وجه آخر ، جنسا لما يندرج تحتها، ونوعا لما يعمها[1] . ويذهب ابن حزم إلى أن كل ما دون الخالق محدود ومحصور " فكل ما يسمى جنسا مما لا يكون إلا جنسا محضا ، ومما يكون جنسا ونوعا فإنه محدود عندنا وفي الطبيعة أي أننا نقول: كل ما دون الخالق ينقسم قسمين : جوهر ولا جوهر ، فالجوهر هو الجسم ، والجسم هو الجوهر ولا شيء دون الخالق تعالى إلا جسم أو محمول في جسم "[2]، وكذلك أنواع الأنواع فهي محدودة في الطبيعة ولكننا لا نستطيع حصرها إذ يقول : " وأما أنواع الأنواع فإنها محدودة في الطبيعة غير محدودة عندنا " أي أن عدد هذه الأنواع من الحيوان والنبات والشجر والأحجار متناه في ذاته عند الباري عز وجل لا يزيد أبدا ولا ينقص "[3] لقوله تعالى: ﴿وتمت كلمت ربك صدقا وعدلا ، لا مبدل لكلماته﴾ **[الأنعام:١١٥]** .

وكذلك قوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ **[البقرة: ٣١]** لذا يذهب ابن حزم اتباعا للنص إلى أن جميع الأنواع محصورة العدد لا زيادة فيها لإدخاله تعالى الكلية فيها والكلية لا تدخل إلا في ذي نهاية[4]، ولما كانت الأنواع تتمايز تحت الجنس بفصولها وخواصها فنجد ابن حزم يحدد معنى الفصل بأنه " ما يفصل طبيعة عن طبيعة ... وإذا توهمنا أن ذلك الفصل معدوم مما هو فيه ، مرتفع عنه فقد فسد الذي هو فيه وبطل البتة "[5]، إذ بالفصول تقوم الأنواع تحت الجنس وتتمايز عن بعضها البعض ، والفصول برأي ابن حزم " كيفيات لا تفارق ما هي فيه ولا تتوهم مفارقتها له إلا ببطلانه "[6]، وهي موجودة في الأنواع بالفعل ، وفي الجنس بالقوة .

---

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، ص ١١٧ .

٢ : المرجع السابق ، ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

٤ : المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

٥ : المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

٦ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

أما الخاصة فهي عنده قسمين : " خاصة مخصوصة " و " وخاصة مساوية " ، وأما الخاصة المخصوصة هي التي توجد " في بعض أشخاصه (أي النوع) لا في كلها ، وذلك مثل الشيب في حال الكبر ، فإنه فيما هو فيه في وقت دون وقت "[1] بينما الخاصة المساوية فهي في جميع أشخاصه وهي عند ابن حزم " قد تقوم مقام الحدّ ، ويرسم بها ما كان فيه رسماً صحيحاً دائراً على طرفي مرسومة منعكساً . فإنك تقول : كل إنسان ضحاك ، وكل ضحاك إنسان ، فهذا هو الانعكاس الصحيح[2] ، ويحدد وجه تمايز الفصل عن الخاصة بأن الفصل إذا توهمنا عدمه عن الشيء الذي هو فيه وله بطل هذا الشيء ، أما الخاصة فليست كذلك إذ يقول : " إن الفصل هو مالا يتوهم عدمه عن الشيء الذي هو فيه إلا ببطلان ذلك الشيء ، فإن النطق والموت إن توهم أنهما قد عدما من شيء لم يكن ذلك الشيء إنساناً البتة ، وأما الخاصة فبخلاف ذلك ، ولو توهمنا الضحك معدوماً بالكل جملة واحدة ، حتى لا يعرف ما هو لم يبطل الإنسان ولا امتنع من أجل عدم الضحك أن يتكلم في النحو والفقه والفلسفة ، وأن يعمل في الدباج ... وغير ذلك مما ينتجه له النطق الذي هو التمييز[3]. وبالرغم من أن الأعراض كيفية مثل الفصل والخاصة إلا أن ابن حزم يبرز ما تتميز به الأعراض ففي باب العرض يقول : " العرض العام هو الذي يُعم أنواعاً كثيرة ... وينقسم أقساماً فمنه ما يعرض في بعض الأنواع دون بعض ، ثم في بعض أحواله دون بعض "[4]، ويذهب ابن حزم إلى أن في الأعراض أنواعاً وأجناساً وأشخاصاً ... وأن بعض النوع لو توهم معدوماً لم يُعدم الجنس ، ألا ترى لو عُدم البياض لم يُعدم اللون لأنه بقى السواد والخضرة والحمرة وغير ذلك ، ولكن لو عُدم الإنسان لم يعدم الحي ، لأنه بقي الخيل والدجاج وغير ذلك ، وكذلك لو عُدم الجنس لعُدِمَت جميع الأنواع البتة "[5].

---

١ : المرجع السابق ، ص ١٣١ .

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٣ : المرجع السابق ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .

٤ : المرجع السابق ، ص ١٣٢ .

٥ : المرجع السابق ص ١٣٣ .

مما سبق يتبين أن ابن حزم يستخدم لفظ الجنس والنوع والفصل استخداماً دلالياً (وقوع الأسماء على مسمياتها) باعتبار التحديد اللغوي للمعاني والمفاهيم أي أنها ليست مفاهيم مجردة ، بل هي أسماء لها وظيفة في تحديد ما تطلق عليه ، ففي أقسام الكلام التي هي ذاتيات نجد السؤال : " ما هذا " ؟ . استخبار يفيد الجنس ويكون الجواب عن ذلك هو " جسم " ، أما السؤال : " ما هذا من الجملة التي سميت " ؟ استخبار يفيد النوع ، ويكون الجواب " النامي " ، وفي السؤال : " أي شيء هذا من الجملة التي سميت " ؟ فهوا استخبار يفيد الفصل ويكون الجواب : ذو السعف والخوص والورق والجريد المستطيل والثمرة التي تسمَّى تمراً[1] ، وهذا بدوره يؤكد أن رؤية ابن حزم للمنطق وعلاقته باللغة وإصراره على إبراز وظيفة المنطق في معرفة وتحديد أوصاف الأشياء مخالفاً بذلك أرسطو الذي يميل اعتبار الجوهر صورة أو ماهية مجاراة لأفلاطون ، إضافة إلى أن المعرفة الحقيقية لدى أرسطو هي المعرفة البرهانية والتي تهدف إلى معرفة الماهية والعلة ، بخلاف المعرفة الجدلية التي قد تكتفي بالأعراض والأوصاف فقط[2] حيث يؤكد أرسطو في التحليلات الثانية أن " من مميزات الحد أنه حصيلة ونتيجة لبرهنة الماهية "[3] ، وعليه فإن الفكرة الواضحة لدى أرسطو عن الجوهر هو اعتباره ماهية لا جسمية ولا عرضية باعتبار أن المعرفة بالأعراض معرفة جدلية لا تبرز الماهية . وهذا بدوره يثير مسألة موقف ابن حزم من مفهوم الحد وأغراضه .

ب ــ الحد والرسم في المفهوم الحزمي :

في باب " الكلام في الحد والرسم وجمل الموجودات وتفسير الوضع والحمل " يقدم ابن حزم عرضاً للتمييز الأرسطي بينهما ثم يبرز بوضوح رأيه في مدلول كل منهما . إذ يقول : " إن الصفات أو المعاني التي ذكرنا أنه لابد لكل ما دون الخالق تعالى منها ، فإنها تنقسم قسمين : إما

---

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

٢ : د . سالم يفوت : ابن حزم والتفكير الفلسفي بالمغرب والأندلس ، مرجع سابق ، ص ٢١٢ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

دالة على طبيعة ما هي فيه مميزة له مما سواه ، فاتفقنا على أن سميناها " حداً " وإما مميزة له مما سواه وهي غير دالة على طبيعته ، فاتفقنا على أن سميناها " رسماً " ونقول : إن المحارجة في الأسماء لا معنى لها ، وإنما يشتغل بذلك أهل الهذر والجهل ، وإنما غرضنا منها الفرق بين المسميات وما يقع به إفهام بعضنا بعضاً فقط ، فقد أرسل الله تعالى رسلاً بلغات شتىَ ، والمراد بها معنى واحد فصح أن الغرض إنما هو التفاهم فقط ، ولابد لكل ما دون الخالق أن يكون مرسوماً ومحدوداً ضرورة ـ لأنه لابد أن يوجد له معنى يميز به طبعه مما سواه ، عرضاً كان أو جوهراً "[1].

يستفاد من ذلك أن ابن حزم وإن كان يمايز بين الرسم والحد فإن كل منهما يعتبر وصفاً للجوهر بمعنى الجسم وأعراضه ، فالموجودات كافة لابد وأن تكون مرسومة ومحدودة . ويحدد أوجه التمايز بأن " كل محدود مرسوم وليس كل مرسوم محدوداً[2] وسنده في ذلك أن كل حد فهو تمييز للمحدود مما سواه ، وكل رسم فهو تمييز للمرسوم مما سواه ، وينتج عن هذه الحجة أن كل حد رسم والانعكاس الصحيح لها هو أن بعض الرسم حد ، ولما كان كل حدٍّ فهو مميز لطبيعة المحدود مبين لها ، فليس كل رسم حداً ، وبالتالي فإن الرسم أعم من الحد . ويميز في الرسم المطلق الكلي بين قسمين : " قسم يميز طبيعة المرسوم فهو رسم وحد ، وقسم لا يميزها فهو رسم لاحد "[3].

ويستعرض ابن حزم رأي الأوائل في الحد والرسم فيقول : " عبر الأوائل عن الحد بأنه : "قول وجيز دال على طبيعة الموضوع مميز له عن غيره "، وعبرت عن الرسم بأنه : " قول وجيز مميز للموضوع من غيره" .

---

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ١١١ ، ١١٢ .

٢ : المرجع السابق ص ، ١١٢ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

والحد محمول في المحدود والرسم محمول في المرسوم ـ لأن كل واحد منهما صفات ماهو فيه. فإذا كان التمييز مأخوذاً من جنس الشيء المراد تمييزه ومن فصوله كان حداً ورسماً ، وإذا كان مأخوذاً من خواصه وأعراضه كان رسماً لا حداً "[1]، ويُعلق على ذلك بقوله : " هذه عبارة المترجمين وفيها تخليط لأنهم قطعوا على أن الرسم ليس مأخوذاً من الأجناس والفصول ، وأنه إنما مأخوذ من الأعراض ، ثم لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا : إن كلّ حدّ رسم ، فأوجبوا أن الحد مأخوذ من الأعراض وأن بعض الرسم مأخوذ من الفصول ، وهذا ضد ما قالوه قبل .

وأيضاً فإنهم قالو : إن الرسم غير الحد ، ثم قطعوا أن الحد هو بعض الرسم ، وهذا تناقض"[2]، وهذه الرؤية النقدية لعبارة المترجمين دفعته إلى أن يحدد بدقة كل من " الحد "و" الرسم " إتقاء لكل لَبْسٍ وإيقاع التفاهم الصحيح على المسميات ، فيقول : " إن كل مميز شيئاً عن شيء فهو إما أن يميزه بتمييز يؤخذ من فصول ومن أجناس فيكون حداً منبئاً عن طبيعة الشي مميزاً له مما سواه (مثال ذلك قولنا في الإنسان : أنه الجسد القابل للون ، ذو النفس الناطقة الحية الميتة .

فإن الحيّ جنس للنفس أي نفس كانت ، والناطقة فصل لها من سائر النفوس الحيوانية) أو يميزه بتمييز يؤخذ من أعراض وخواص فيكون مميزاً للشيء مما سواه فقط غير منبيء عن طبيعته (مثل القول في الإنسان : إنه الضحاك أو الباكي فهذا تمييز للإنسان مما سواه ، وليس منبئاً عن طبيعته)[3] ومعنى ذلك أن التمييز برأيه نوعين " حد " و "رسم " ويبرز شروط التمييز بالحد بما يلي :

- أن يكون مساوياً للمحدود .

- ألا يتناقض مع المراد تمييزه .

---

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

٢ : المرجع السابق ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١١٣ .

- أن لا يدخل فيه ما ليس من المحدود .

جـ ـ الاستقراء الأرسطي برأي ابن حزم :

تناول ابن سينا شرح الاستقراء الأرسطي فذكر أنه : " حكم على الكلى ، لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي ، إما كلها وهو الاستقراء التام وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور ، فكأنه يحكم بالأكبر على الواسطة ، لوجود الأكبر في الأصغر "[1] ولقد فطن ابن حزم إلى أن القياس الفقهي هو استقراء أرسطو ، وعمد إلى بيان فساده كبرهان إذ يقول : " فمن ذلك شيء سماه الأوائل " الاستقراء " وسماه أهل ملتنا " القياس " فنقول وبالله تعالى التوفيق : إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد أو جنس واحد ، أو يحكم فيها بحكم واحد ، فنجد كل شخص من أشخاص ذلك النوع أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع أو كل نوع تحت الجنس أو كل واحد من المحكوم فيهم ، إلا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت فيه ، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف فيكون حكمه لو اقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولابد ، بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النوع خالياً من تلك الصفة ، وكذلك أيضاً لم يأت لفظ في الحكم بأنه ملازم لكل شيء مما فيه تلك الصفة فيقطع قوم من أجل ما ذكرنا على أن كل أشخاص ذلك النوع ، وإن غابت عنهم ، ففيها تلك الصفة ، وأن كل ما فيه تلك الصفة من الأشياء فمحكومٌ فيه بذلك الحكم . ولعمري لو قدرنا على تقصي جميع الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ عنا منها واحد ، فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها ، لوجب أن نقضي بعمومها لها ، وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شيء فيه تلك الصفة لقطعنا أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة ، فأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً في الحكم منصوصاً على كل ما فيه تلك الصفة ، فهذا تكهن من المتحكم به ،

---

١ : ابن سينا : النجاة ، طبعة القاهرة ١٩٣٨م ، القسم الأول في المنطق ، ص ٥٨ .

وتخرّص وتسهّل في الكذب وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه أولاً الـــتي نصيحتـــها عليــه أوجب "[1] وهنا نجد ابن حزم يثير مسألة منطقية في المعرفة تتعلق باستحالة تقصي جميع جزئيـــات الظاهرة حتى يتسنى لنا تعميم الحكم أي الوصول إلى حكم عام بشأنها ، وهو ما رفضه المناطقـــة المحدثين لما هو معروف بالاستقراء التام، ووصفوه في حالة التمكن من إحصاء جميع الجزئيـــات، بأنه تحصيلي لا يفيد جديداً ، أما تقري بعض الجزئيات والانتقال منها إلى حكم عام يعُمها ويُعـم غيرها لوجود التشابه، فهذا ما يرفضه ابن حزم وبشدة ـــ وهذا هو القياس الفقهي ـــ ويصفـــة بأنه تكهن من المتحكم ، وتخرّص ، وتسهُّل في الكذب ، وقضاء بغير علم إذ في ذلـــك جـرأة تتمثل في الانتقال من الحكم على المعلوم إلى الحكم على المجهول ، وتلك مسألة أخـــرى تتعلـــق بالاستقراء الناقص كأسلوب في البحث العلمي الذي تتمثل في ملاحظة بعض الوقائع والانتقـــال منها إلى حكم عام يشملها ويشمل الوقائع المشابهة لها والتي لم تقع تحت البحث .

وتلك الطفرة التي بواسطتها ننتقل بها إلى المجهول ، يؤكد ابن حزم أنها لا تـــؤدي إلى نتـــائج يقينية بل فيها من التكهن ، أي أنها احتمالية لأننا والحالة هذه نحكم على ما لم نشاهده ، والحـــل برأيه يتمثل في أنه " ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقرُّ بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحـــس ، وبما قام عليه برهان راجع إلى البابين المذكورين ، وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً إلا أن يحيـط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه . فإن لم يقدر فلا يقطع بالحكم على مـــا لم يشاهد ولا يحكم إلا على ما أدرك دون ما لم يدرك "[2] ويســـتفاد من ذلـــك أن المعرفـــة الـــتي نُحَصِّلُها بالاستقراء إنما هي معرفة احتمالية لا يقينية ، وتلك حقيقة يقرهـــا العلـــم الحديـــث ، ولـــكن فات ابن حزم هنا أن المعرفة في مجال الطبيعة ، وكشف أسرارها من المستحيل أن يتـــم دفعة واحدة ، وتاريخ العلم يؤكد أن معرفة قوانين الطبيعة تتم بصورة مرحلية متدرجة تســـاهم فيها عدة أمور منها ما يتعلق بالملكة العقلية المُمَيِّزَة ، ومنها ما يتعلق بالأجهزة المتوفـــرة ومـــدى

---

١ : ابن حزم: التقريب، المرجع السابق، ج:٤، ص ٢٩٦.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٩٩.

دقتها ، علاوة على النتائج والنظريات العلمية السابقة ، ما يؤكد صفة الاتصال في التفكير العلمي أو ما يعرف بالتراكمية ، ويمكن التماس قبول وجهه نظر ابن حزم بالنسبة للاستقراء العلمي فيما يتعلق بالشريعيات وفي ذلك يقول : "وأعلم أن قوماً غلطوا أيضاً في هذا النوع غلطاً لم يخرجوا به من هذا المنتشب إلا أنهم بسوء النظر ظنوا أنفسهم خارجين منه فسموا فعلهم في هذا الباب باسم آخر وهو أن سمّوه " الاستدلال بالشاهد على الغائب " وبالحقيقة لو حَصّلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق "[1] ويلاحظ أن ابن حزم يقصد " بالغائب " هنا هو الغائب عن الحواس من الموجودات المعلمومة ، فهو برأيه ليس غائباً عن العقل؛ لأن العقل شاهد فيه كشهود ما أدركته الحواس ، ولا فرق ، ويدلل على ذلك بقوله : " إذا أيقن المرء أن الحواس موصلاتٌ إلى النفس وأن النفس إنما يصحّ حكمها في المحسوسات ، إذا صحّ عقلها من الآفات ، وبأن تتفرغ من كل ما يشغل عقلها ، وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلّها عليه ، لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسه فضلاً على ما شاهد بعقله دون حواسه ، فلا غائب من المعلومات أصلاً ، إذ ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة "[2] فالمستقبلات الحسية المنتشرة في المحيط الجسمي وأعضاء الحس هي موصلات للنفس ونوافذها على العالم الخارجي وحكم النفس في هذه المحسوسات لا يصحُ إلا بصحة العقل فلا تفاضل للحواس على العقل، ويضرب مثلاً لتوضيح ذلك فيقول : " ونحن نجد الأعمى الذي ولد أكمه موقناً بأن الألوان موجودة ، كإيقان المبصر لها ولا فرق ، وكذلك يقيننا بوجود الفيل وإن كنا لم نره قط كيقين من رآه ولا فرق ، وإنما افترق الأعمى والبصير في كيفية الألوان فقط ، وأما في أن اللون صحيح موجود فلا فرق بينهما في يقين العلم بذلك . وكذلك نحن إنما يَفْضُلنا من رأى الفيل بالكيفية فقط ، وإنما صحة وجوده فلا فضل له علينا في المعرفة بأنه حق .

---

١ : ابن حزم: المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

ونحن وإذ كنا لم نشاهد ـــ ولا أخبرنا من شاهد ـــ ولا بلغنا أن في الناس اليوم إنساناً يرفــع من الأرض ستمائة رطل ، فلسنا ننكر وجوده ، إن وجد ، كإنكارنا وجودَ إنسانٍ يرفــع ستة آلاف رطل من الأرض ، وكلاهما لم نشاهده و لم نشاهد مثله . فليس وجودنا أشـــياء كثـيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكاً صحيحاً ، ثم وجودنا بعض تلك الأشياء ، ينفرد بحكــم مــا بتيقنه فيها بموجبٍ أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني مـــن قبيــل استوائها في الحكم الأول "[1] وهنا يبرز لنا ابن حزم أن لا معنى مطلقاً للحديث عن الاســـتدلال بالشاهد على الغائب إذ لا منفعة باستواء لمشاهدات فيما لم توجبه طبيعة العقل لهـــا في معرفــة حكم الغائبات كما يرفض استخدام العلة في الشرائع إذ يقول : " فليس في الشرائع علة أصـــلاً بوحه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عزَّ وجلَّ ، إذ ليس في العقل مـــا يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر ، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخـــر ، فـالأوامر أسباب موجبة لما وردت به . فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه ، وإذا لم تكـــن العلة إلا التي لم توجد قط إلا موجبها معها فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط "[2] وعليه فلا علـة برأي ابن حزم إلا في الطبيعيات ، ومن ثم يصف ابن حزم محاولة الفقهاء في تسمية اســتقرائهم " قياساً " بأنها حيلة ضعيفة مذمومة إذ أنهم يحكمون فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر ممـــا ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما ، أي إجراء للعلة في المعلول[3]. يستفاد مما سبق أن رفـض ابن حزم للقياس الفقهي مرتبط بموقفه من الاستقراء الناقص لعدم جدواه في الوصول إلى حكــم كلي عام مقطوع به . والواضح أيضاً أن ابن حزم من خلال كتابه التقريب يسعى إلى تأســيس الفقه على دعائم عقلية منطقية لا بالبرهنة على صحة الأصل (أي مصادر التشريع) وإنما لإثبات صحة رد الفرع إلى الأصل[4] فنجده يعرض لأمثلة شرعية فيتحرى فيها دقة القواعد المنطقية ، وفي

---

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٣٠٠ .

٢ : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .

٣ : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

٤ : انظر منهج ابن حزم الظاهري في علوم الدين ، ص (٩٧) من هذا البحث .

ذات الآن ينوه إلى أن مجال الشريعة ليس هو مجال العقل فإذا كان مجال العقل عالم المحسوسات بما فيه من علل وما يترتب على ذلك من توقع عقلي فلا علة في الشرائع أصلاً بوجه من الوجـــوه . لذلك نجده يتجنب استخدام لفظ القياس بل يستخدمه تحت لفظ آخر وهو البرهان .

د ـــ في اقتسام القضايا الموجبات والنوافي للصدق والكذب :

يلاحظ أن ابن حزم في فهمه للشريعة يستند إلى باب " الجـــهات " في المنطـــق الصـــوري ، والجهات أو العناصر عنده ثلاثة أقســـام لا رابع لها ، إما واجب ، وإما ممكن ، وإمـــا ممتنـــع[١] ويناقش ابن حزم رأي بعض المتقدمين الذيـــن يعتبرون التقابل بين المتناقضتين (أي المختلفـــين في الجهتين الكمية والكيفية) الكلية الموجبة والجزئية السالبة أشد من التقابل بين المتضـــادتين (أي المختلفتين في جهة واحدة) الكلية الموجبة والكلية السالبة ويُعلق ابن حزم على ذلك بقولـــه : إن هذا خطأ وإن هذا القائل إنما راعى ظاهر اللفظ دون حقيقة المعنى[٢] وإن قضاء هذا القـــــــائل وإن كان صادقاً في عدد وجوه الاختلاف ، فهو قضاء كاذب في شدة الاختلاف، ولو كان قـــد قال مكان أشد " أكثر " لكان حقاً . بل نقول : " إن التي تسمّى ضداً ، ونحن نسميها " نفيـــاً عاماً " إن شئت ، أو نقيضاً عاماً " ، أشدُّ تبايناً من الأخرى التي نسميها "نقيضاً خاصـــاً " أو إن شئت " نفياً خاصاً " لأن قائل الأولى نفى جميع ما أوجبه الآخر وكذبه في كل ما حكـــى ، ولم يَدعْ معنى من معاني قضيته إلا وخالفه فيها وباينه في جميعها.

وأما الثانية فإن قائلها إنما نفى بعض ما أوجبه الآخر وأمسك عن سائر القضية فلم ينفـــها ولا أوجبها ولا خالفه فيها ولا وافقه ، وإنما باينه في بعض قضيته لا في كلها ، والمبـــاين في الجميـــع أشد خلافاً من المباين في البعض "[٣] وهنا نلمس تبريراً لدى ابن حزم في اعتباره النفـــي العـــام أو

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج: ٤، ص ١٩٥ .

٢ : يلاحظ أن ابن حزم إنما يأخذ بالظاهر فيما يتعلق بالنصوص الدينية .

٣ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج:٤، ص ٣٠٤ .

النقيض العام أشد مباينة من النفي الخاص أو النقيض الخاص ، ويزداد ذلك وضوحاً عند تحليله للتقابل بين النفي العام والإيجاب العام في العناصر أو الجهات الثلاثة على النحو التالي :

ففي عنصر الوجوب : نجد أن القضيتين الكلية الموجبة والكلية السالبة تقتسمان الصدق والكذب بالضرورة إذ الموجبة أبداً صادقة حق ، والنافية أبداً كاذبة باطلة[1] بمعنى أنهما لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً ، ويمثل لذلك بقوله : " كل إنسان حي " فهذا حق ، ونفيه كذب إذا قلت : " لا واحد من الناس حي "[2].

وفي عنصر الإمكان فإذا قلنا : " كل إنسان كاتب " إذا عنينا بالقوة ، أما إذا عنينا بالفعل فالقضيتان العامتان (أي الكليتان) الموجبة والنافية كاذبتان فيه أبداً ، فـ " كل إنسان كاتب "، " ولا واحد من الناس كاتب " فمن حيث الكتابة بالفعل فكلتاهما كذب[3].

أما عنصر الامتناع : فالنافية أبداً صادقة مثل : " لا أحد من الناس نهاقاً " فهذا صدق ، أما الموجبة أبداً كاذبة مثل : " كل إنسان نهاق " فهذا كذب[4]، ويعلق على النفي الخاص والإيجاب الخاص أي [بين الجزئية السالبة والجزئية الموجبة الداخلتين تحت النفي العام أو النقيض العام] فهما يقتسمان الصدق والكذب في عنصر الوجوب ، وكذلك أيضاً في عنصر الامتناع ، لكنهما معاً صادقتين في عنصر الإمكان مثل : " بعض الناس كاتب " من حيث الكتابة بالفعل صادقة ، " وبعض الناس ليس كاتباً " من حيث الكتاب بالفعل أيضاً صادقة .

---

١ : المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .

٢ : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

٣ : المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .

٤ : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

أما عن الإيجاب العام أو النفي الخاص ، كذلك في الإيجاب الخاص والنفي العام ففي :

العناصر الثلاث الوجوب والامتناع والإمكان تقتسم القضايا المتقابلة الصدق أو الكذب[1]. أي لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً فإذا صدقت الواحدة كذبت الأخرى والعكس صحيح . ويلفت ابن حزم النظر إلى أن حمل صفة في عنصر الامتناع على بعض أفراد النوع بالنفي لا يعني إيجابها للبعض الآخر مثل " ليس بعض الناس نهاقاً " فليس معنى ذلك أنه أوجب لسائرهم النهيق وعليه تعتبر قضية كاذبة فيقول : " وهذا كذب منهم وظن فاسد ... لأنه يخبر عن سائرهم بخبر أصلاً لا بأنهم ينهقون ، ولا بأنهم لا ينهقون ، ولا ندري لو أخبر ، أكان يخبر بكذب أو بصدق حتى يخبر ، فندري حينئذ صفة خبره ـــ لكنه الآن قد صدق في نفيه النهيق عن بعضهم صدقاً صحيحاً متيقناً .

وسكت عن سائرهم والسكوت ليس كلاماً، ومن سكت فلم يتكلم "[2]، ومن خلال العرض السريع لإقتسام القضايا الموجبات والنوافي للصدق والكذب نلتمس رداً على الاعتراض الذي ذكره الدكتور زكريا إبراهيم وهو اعتبار ابن حزم التقابل القائم بين القضيتين الكلية الموجبة والكلية السالبة أشد تبايناً من التقابل بين القضيتين الكلية الموجبة والجزئية السالبة، أو الكلية السالبة والجزئية الموجبة ، وأنه قد فات ابن حزم أن التقابل بين القضيتين المتقابلتين بالتناقض(ك م ، جـ س) أو (ك س ، جـ م) أقوى من التقابل بين القضيتين المتضادتين (ك م ، ك س) لأن المتقابلتين بالتناقض لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً[3] فابن حزم لم يفته اقتسام القضايا المتقابلة بالتناقض للصدق والكذب بل أوضح ذلك ثم أوجز القول فيه[4] ولكن الرجل يبرز وجهه نظرة فيما يتعلق بشدة التباين كما سبق وأن عرضناها .

---

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ، ولمزيد من التفاصيل راجع المصدر نفسه ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

٢ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .

٣ : د . زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

٤ : انظر ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧.

هـ ـ البرهان أو "الدليل العقلي " كأسلوب ضروري لطالب الحقائق :

يلاحظ أن كتاب البرهان هو الجزء الذي جمع فيه ما في الكتاب الثالث من كتب أرسطاطاليس في المنطق وهو المسمّى باليونانية "أنولوطيقيا" وما في الكتاب الرابع من كتبه في المنطق وهو المسمّى باليونانية " أفوذقطيقا " لتناسب معنى الكتابين ، إذ الغرض فيهما البيان عن صور البرهان وشروطه ، وأضاف إليه أيضاً ما ذكره في كتابه الخامس من كتبه في المنطق وهو المسمّى " طوبيقا " وهو الموضوع في الجدل ، وزاد فيه (أي في هذا الجزء) أشياء من مراتب الجدال وشروطه كثيرة مما لا غنى بالمتناظرين الطالبين للحقائق عنها ، وأضاف إليه أيضاً ما ذكره في كتابه السادس من كتبه في المنطق وهو المسمّى باليونانية " سوفسطيقا " وهو صفة أهل الشغب المنكبين عن الحقائق إلى نصر الجهل والشعوذة[1] .

ويقرر ابن حزم " أن أشكال البرهان لا تكون إلا ثلاثة ، نعني بأشكال صور القرائن التي يقوم منها البرهان ، لأنه لابد من أن يكون الحد المشترك محمولا فى المقدمة الواحدة وموضوعا في الثانية ، أو يكون محمولاً في كل واحدة منهما ، أو يكون موضوعاً في كل واحدة منهما ، ولا سبيل في رتبة العقل إلى قسمة رابعة بوجه من الوجوه البتة[2]، ويعلل ابن حزم تسمية الشكل الأول بهذا الاسم " لأن الشكلين الآخرين يُرَدان عند الحقيقة إليه[3] والمعروف أن الشكل الرابع هو من وضع جالنيوس[4] ، وهو المعروف لدى المناطقة المسلمين " بشبه الشكل الأول " وبعد تحليل ابن حزم لأشكال البرهان الثلاثة ، وإبراز شروطها وأنحائها ، عمد إلى ضرب أمثلة وإزكائها بأخرى شريعية لإظهار " فضل صناعة المنطق في كل علم[5] .

---

١ : المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

٢ : المرجع السابق ، ص ٢٢٨ .

٣ : المرجع السابق : ص ٢٣٠، ولمزيد من التفاصيل انظر ص ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣ من المصدر نفسه.

٤ : د. عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات — الكويت ١٩٨١ م ص ٢٠١.

٥ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٤٠ .

أما فيما يتعلق بالاعتراض الذي ساقه الدكتور عبدالمجيد التركي[1] يقول فيــه : " وهنــاك مثــالان ساقهما العالم ر . برنشفيك ولاحظ غرائب نتائجهما الشريعية :

مثال من النحو الثالث من الشكل الثالث :

مثال شريعي

بعض الأعــــراض عدد	بعــــــض المصلـين مقبـــول الصــــــلاة
وكــل الأعراض محمول	وكل مصـــل فمأمور باستقـــبال القبلـــة إن قـــدر
فبعض العدد محمـــــول	فبعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال القبلة إن قدر

ويذهب إلى القول بأن الغريب في نتيجة المثال الشريعي هو أننا لا نفهم ألا يكون المقبول صلاتـــه مصلياً تعريفاً. وبالتالي مأموراً باستقبال القبلة إن قدر. أي أننا لا نفهم لماذا لا يكون " كل المقبولــين صلاتهم مأمورين باستقبال القبلة إن قدروا "، ثم يعلق بقوله والغرابة تزول إذا أدركنا أن ابن حزم قــد خلط بين أشياء طبيعية بديهية معقولة وأخرى شريعية لا دخل للعقل فيها.

ويسوق المثال الآخر من النحو الرابع من الشكل الثالث :

مثال شريعي

كل جســـم معدود	كــل مرضــعه خمـــس رضـــعات حـــرام
وبعض الجسم مركب	وبعض المرضعات خمـــــــس رضعـــــات أم
فبعض المركب معدود	فبعــــــض الأمهـــــات حــــــرام

---

١ : د. عبدالمجيد التركي : موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو " ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافــة اليونانيــة ــ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ١٩٨٥م ، ط : ٢ ، ص ٢٩٠ ، ٢٩١ .

ويُعَلِق على نتيجة هذا المثال بقوله : المنتظر أن نجد في النتيجة تقريراً أن " كل الأمهات حرام" سواء أرضعن أم لم يرضعن وذلك بمقتضى أمر شرعي زائد على الطبيعة .

أما عن تقييم هذه الاعتراضات في نتيجتي المثالين السابقين يرى الباحث أن صاحب هذا الاعتراض ما كان له أن يعترض لو أنه طالع باب اقتسام القضايا : للصدق والكذب لدى ابن حزم من كتاب التقريب ، وتَفَهُّم علاقات التقابل بين القضايا ، حينئذ ربما تراجع عن اعتراضه فالموجبة العامة في عنصر الوجوب صادقة أبداً ، والموجبة الخاصة في عنصر الوجوب صادقة أبداً[1] .

فإذا كانت كل الأمهات حرام صادقة وجوباً فإن بعض الأمهات حرام صادقة وجوباً أيضاً وهذه تمثل علاقة التداخل بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة ، فما يحمل على حد كلي سلباً أو إيجاباً يحمل بالطريقة نفسها على أي حد مندرج تحته .

وكذلك الحال في نتيجة المثال الأول فبعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال الكعبة إن قدر ، فهي قضية جزئية موجبة وهي في عنصر الوجوب صادقة دائماً لأنَّ كل المقبولين صلاتهم مأمورين باستقبال الكعبة إن قدروا فهي قضية كلية موجبة في عنصر الوجوب صادقة دائماً ، وإذا صدقت الكلية الموجبة في عنصر الوجوب صدقت الجزئية الموجبة المتداخلة معها في عنصر الوجب دائماً . فلا غرابة منطقية فى نتائج الأمثلة التى قدمها ابن حزم آنفا .

واذا كانت العمليات الفكرية مرتبطة أوثق ارتباط باللغة ، فما موقف ابن حزم من نشأة اللغة وعلاقتها بالمنطق ؟

---

١ : ابن حزم: التقريب، المرجع السابق، ج:٤، ص ٢٠٧.

الفصل الثانى

رؤية ابن حزم فى أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق

(٢ - ١) تمهيد .

(٢ - ٢) إشكالية أصل ومنشأ اللغة وموقف ابن حزم منها .

(٢ - ٣) علاقة اللغة بالمنطق فى النسق الحزمى .

(٢ - ٤) تصنيف العلوم ومراتبها لدى ابن حزم .

(٢ - ٥) نتائج الباب الثاني .

الفصل الثاني

رؤية ابن حزم في أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق

(٢ـ ١) تمهيد :

إذا كان (لالاند) يعرف اللغة بأنها " كل جملة من الإشارات يمكن أن تكون وسيلة للاتصال"[١]. هذا التعريف ينقصه ، القدرة والاستطاعة على إنشاء هذه الإشارات والقصد إلى استعمالها . ذلك لأن الحيوانات تستعمل أيضاً بعض الإشارات للتعبير عن بعض الأحوال الخاصة ذات الصلة بالحاجات الحيوية ، مثل أصوات الشمبانزي ، ومثل إشارات النحل التي اكتشفها (فون فريش) ، وإذا كانت الملاحظات التشريحية والفيزيولوجية تدل على عدم وجود أي فرق بين الشمبانزي والإنسان في بنية الأعضاء الصوتية فنحن نستعمل في النطق حبالنا الصوتية وفقاً لبعض البنيات الدماغية ، وبمساعدة الرئتين ، وجميع أعضاء الفم وبمساعدة الجهاز السمعي أيضاً[٢]، إذ الأصم بالولادة أبكم بالضرورة ـــ والغريب أن جميع هذه الوسائل موجودة لدى القردة الراقية . فإن هذه القردة مهما تمكنت من إصدار بعض الأصوات فهي عاجزة عن الكلام.

(٢ ـــ ٢) إشكالية أصل ومنشأ اللغة :

ولقد أكدت التجارب التي أجريت على صبي وقرد صغير ، وضعا في شروط متماثلة أن ، نقطة الانطلاق واحدة ، بحيث إن الصبي والقرد الصغير كانا يستعملان الوسائل نفسها ، ليستقر كل منهما في عالمه الذي كان يتضح له بالتدريج ، وبقي التنافس بينهما متعادلا فيما بين ٩، ١٨ شهرا ، وبعد ذلك أخذت الهوة بينهما في الاتساع إلى درجة أن المقارنة بينهما أصبحت عديمة المعنى . إذ بينما توقف تقدم القرد ، لوحظت انطلاقة جديدة انتقل بها الصبي من عالم الحيوان

---

١ : محمود اليعقوبي : الوجيز في الفلسفة ـــ ص ١٩٨ ، المعهد التربوي الوطني ـــ الجزائر ١٩٨٠ م.

٢ : المرجع السابق ، ص ١٩٩ ، ويشير ابن حزم إلى ذلك أيضا انظر ص (٩٦) من كتاب التقريب .

إلى عالم الإنسان ، عندما بلغ المرحلة التي يستطيع فيها تطويع اللغة وتطويرها ، وهذا يؤكـــد أن أصوات القرد المختلفة في الأوضاع المختلفة مرتبطة بالحاجات والانفعالات ، فـــلا يســـتطيع أن يفصلها عن هذه الأوضاع التي تحيد به وتلح عليه ، ولا أن يتصرف فيـــها مـــن حيـــث هـــي إشـــارات. لأنها في أصلها إشارات موروثة تقوم بوظيفة بيولوجية بحتة بينما الإشارات الصوتيـــة عند الإنسان علامات يتعلمها ويختارها ويصطلح عليها مع بني جنسه بكل حرية ويســـتطيع أن يتصرف فيها إلى مالا نهاية له وكأن الطبيعة قصرت " لغة " الحيوان على مابـــه تتـــم حياتـــه ، وكذلك الاحتجاج بالتدريب بواسطة المنعكس الشرطي الكلاسيكي أوالإجرائي لا مبرر له هنـــا ذلك ، لأن الاستجابات الشرطية مجرد ردود أفعال آلية مرتبطة بمثيرات خاصة لا تبلغ درجة اللغة التي تعمم الدلالة .

والواضح مما سبق هو أن اللغة ليست وظيفة عضوية بل هي وظيفة عقلية لا تنفصـــل عـــن التفكير، لأنها وسيلته ، ولأن الفكر هو الذي يعطيها دلالتها.

وهنا تتضح المشكلة ماثلة في منشأ اللغة ، فقد أصبحت هذه المشكلة من المعضلات الفلســـفية التي حفل تاريخها بالمجاذبات الحادة ، وهذه المشكلة لا يمكن دراستها إلا بالرجوع إلى تاريخـــها ، وتاريخها مديد في العصور الماضية ، يبدأ مع الأغريق ، ويمـــر بـــالعصور الوســـطى المســـيحية والإسلامية ، ويصل دون أن ينتهي إلى رأي قاطع في عصرنا الحديث حيث أخذ البحث طابعـــا ميتافيزيقيا ، جعل علماء اللغة المحدثين يحجمون عن البحث في هذه الإشكالية لعـــدم إمكانيـــة الوصول إلى رأي علمي قاطع فيها ، "مما حدا ذلك بالجمعية الفرنسية إلى أن تمنع بالقانون إلقـــاء محاضرات في هذا الموضوع "[1]. لذا نكتفي بأن نبين بعض الاتجاهات في نشـــأة اللغة ، وموقـــف ابن حزم في هذه المسألة .

---

١ : أنيس فريحة : محاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها معهد الدراسات العربية العالمية القاهره ، ١٩٥٥ ، ص ١٢، ١٣.

أولا : الاتجاه القائل بالتواضع والاصطلاح :

١ ــ وقد ذهب إلى هذا الرأي في العصور القديمة الفيلسوف اليوناني ديموكريت[1]. فقد " حدد أفلاطون رأي ديموكريت على لسان هرموجينس في الحوار الذي أعده بعنوان " قراطيلس " بما يلي : إن الاسم الذي نطلقه على الشيء هو الاسم الصحيح ، فإذا استعضنا عنه أتى الثاني صحيحا كالأول نغير أسماء عبيدنا بدون أن يكون الاسم الجديد أقل حظا في الدقة من السابق ، لأن الطبيعة لا تأخذ على عاتقها أن نطلق أسماء خاصة على أشياء خاصة . التسمية وليدة التكرار والعادة عند الذين زاولوا فعلها "[2]، وهذا الحوار يكشف عن كون الناس هم الذين تواطؤوا على اللغة .

وفي العصور الوسطى ذهبت المعتزلة إلى أن اللغات لا تدل على مدلولاتها العقلية ، ولهذا المعنى يجوز اختلافها ، ولو ثبت توقيفا من جهة الله تعالى لكان ينبغي أن يخلق الله العلم بالصيغة ، ثم يخلق لنا العلم بالمدلول ، ثم يخلق لنا العلم بجعل الصيغة دليلا على ذلك المدلول ، ولو خلق لنا العلم بصفاته لجاز أن يخلق لنا العلم بذاته ، ولو خلق لنا العلم بذاته بطل التكليف وبطلت المحنة"[3]. وهم بذلك يؤكدون أن منطق العقل إنما يستوجب الاصطلاح على اللغة ويرفضون الرأي القائل بأن اللغة توقيف من الله عز وجل ، ولقد أشار ابن جني إلى القائلين بالتواضع والاصطلاح وهو من مؤيدي هذا الرأي فيقول : " ذهبوا إلى أن أصل اللغة لابد فيه من المواضعة، قالوا : وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا ، فيحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعون لكل واحدة [منها] سمة ولفظا، إذا ذكر عرف ما مسماه ، ليمتاز عن غيره، وليغني بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين ، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من

---

١ : علي عبد الواحد وافي ــ نشأة اللغة عند الإنسان والطفل ص ٣٢ دار النهضة مصر للطبع والنشر .

٢ : كمال يوسف الحاج : فلسفة اللغة ، دار النهضة للنشر ص ١٨ .

٣ : السيوطي : المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، شرح وتعليق الأساتذة : محمد أحمد جاد المولى ، ومحمد أبوالفضل ابراهيم ، وعلى محمد البجاوي ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، مصر ، جـ : ١ ، ص ٢٠ .

تكلف إحضاره ، لبلوغ الغرض في إبانة حاله . بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه ، كالفاني ، وحال اجتماع الضدين على المحل الواحد ، كيف يكون ذلك لو جاز ، وغير هذا مما هو جار في الاستحالة والبعد مجراه ، فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم ، فأومؤوا إليه ، وقالوا : إنسان إنسان إنسان ، فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سمة عينه أو يده أشاروا إلى ذلك ، فقالوا يد ، عين ، رأس ، قدم أو نحو ذلك . فمتى سمعت اللفظة من هذا عرف معناها ، وهلم جرا فيما سوى هذا الاسم من الأسماء ، والأفعال والحروف ثم دلك من بعد ذلك أن ننقل من هذه المواضعة إلى غيرها"[1].

والواضح من هذا النص أن أنصار هذا الرأي يرون أن الناس هم الذين خلقوا اللغة بتواضعهم واصطلاحهم عليها ، بالتفاهم فيما بينهم على نبرات صوتية بعينها تواطؤوا عليها فكانت اصطلاحا ، ومن الذين قالوا بالتواضع والاصطلاح في العصر الحديث " جون لوك " فالإنسان اجتماعي بطبعه ، والحياة الاجتماعية تفرض على الناس التفاهم والتخاطب " فالإنسان يتواطأ مع صحبه على وضع المفردات الخاصة ، وحجة لوك في هذا ما يلي : "الكلمة تدل إلى معنى . والمعنى لا يأتي من الشيء المادي [أي الواقع الخارجي] الكلمة الدالة مع الحجر هي التي تعني ، والذي يعني في الكلمة هو الفكر ، فالفكر إذا ، عان ، والإنسان هو مصدر الفكر ... وقد لاحظ لوك أن هذه التواطؤية ذات قاعدة ، يعني أن وضع الكلمات يتطور من الحس إلى المجرد ... ومن المنظور إلى اللامنظور... ومن الخاص إلى العام "[2]، ومع افتراض صحة تلك الآراء القائلة بالتواضع والاصطلاح يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: ما وسيلة المتواضعين في التفاهم والاصطلاح بينهم ليقفوا على ألفاظ ذات دلالة ومعنى ؟ بالأحرى ستكون هناك إشارات

---

١ : أبي الفتح عثمان بن جني : الخصائص ــ تحقيق محمد علي النجار ، دار الهدى للطباعة والنشر ،بيروت لبنان ج : ١ ص ٤٤.

٢ : انظر : فلسفة اللغة ، كمال يوسف الحاج ، مرجع سابق ص ٢٤ ، ٢٥ .

وإيماءات معينة ، وهذه الأخيرة ستكون ذات طابع حسي تعجز عن التعبير عن معان ذات دلالات عامة . لذا فإن " ما يجعله أصحاب هذا الرأي منشأ اللغة يتوقف هو نفسه على وجودها من قبل "[1] .

ثانيا : الاتجاه الغريزي في نشأة اللغة :

ومن أشهر من ذهب هذا المذهب " ماكس مولر وريتان "[2] ، وفحوى الرأي " أن الغريزة تحمل كل فرد على التعبير عن كل مدرك حسي أو معنوي بكلمة خاصة به ، كما أن غريزة " التعبير الطبيعي عن الانفعالات تحمل الإنسان على القيام بحركات وأصوات خاصة (انقباض الأسارير وانبساطها ، وقوف شعر الرأس، الضحك ، البكاء ... إلخ) وأنها كانت متحدة عند جميع الأفراد في طبيعتها ووظائفها وما يصدر عنها، وأنه بفضل ذلك اتحدت المفردات وتشابهت طرق التعبير عند الجماعات الإنسانية الأولى واستطاع الأفراد التفاهم فيما بينهم ، وأنه بعد نشأة اللغة الإنسانية الأولى لم يستخدم الإنسان هذه الغريزة فأخذت تنقرض شيئا فشيئا حتى تلاشت ، كما انقرض لهذا السبب كثير من الغرائز الإنسانية القديمة "[3]، وسند " مكس مولر " في هذا الرأي اعتماده على أدلة مستمدة من البحث في أصول الكلمات في اللغات الهندية والأوروبية ، فقد ظهر له أن مفردات هذه اللغات جميعها ترجع إلى خمسمائة أصل مشترك ، وأن هذه الأصول تمثل اللغة التي تشعبت منها هذه الفصيلة ، فهي لذلك تمثل اللغات الإنسانية في أقدم عهودها ، وتبين له من تحليل هذه الأصول أنها تدل على معان كلية ، وأنه لا تشابه مطلقا بين أصواتها وما تدل عليه من فعل أو حالة[4]، واللافت للنظر أن هذا الرأي لم يحل المشكلة بل أوجد مشكلة أخرى وهي مشكلة " الغريزة الكلامية "، بل يعتبره البعض أنه من قبيل تفسير الشيء

---

١ : د . علي عبد الواحد وافي : نشأة اللغة عن الإنسان والطفل ، مرجع سابق ص ٣٣ .

٢ : المرجع السابق ص ٣٥ .

٣ : المرجع السابق : ص ٣٤ .

٤ : المرجع السابق : ص ٣٥ ، ٣٦ .

بنفسه ، وبالتالي لم يفسر الأسلوب الذي سار عليه الإنسان في مبدأ الأمر لوضع أسماء معينة لمسميات خاصة بل والخطأ الأكبر في هذا هو أن الأصول الخمسمائة التي استند إليها " ماكس مولر " تدل على معان كلية والواضح أن إدراك المعاني الكلية يتوقف على درجة عقلية راقية لا يتصور وجود مثلها في فاتحة النشأة الإنسانية[1] . والواضح مما سبق أن رأي " مولر " يؤكد أن لغة الإنسانية الأولى ليست نتاج تواضع وإصطلاح كما يذهب أنصار التواضع ، إلا أن رأي مولر في كون اللغة أمرا غريزيا لا يفسر منشأ اللغة بل يفترضها مجانا .

ثالثا : الاتجاه القائل بالمنشأ التوقيفي للغة :

ففي العصر القديم نجد في الحوار الذي أعده أفلاطون بعنوان " قراطيلس " عبر قراطيلس عن نظرية هرقليطس بما يلي :

"يوجد بالطبيعة اسم صحيح لكل كائن في الحياة إذ الكلمة ليست تسمية يطلقها البعض على الشيء بعد التواطؤ ، لكن ثمة بالطبيعة ، لليونانيين والبرابرة ، طريقة صحيحة للتدليل على الأشياء ، هي ذاتها عند كل الناس "[2]، وهذا بدوره يؤكد أنه بمجرد معرفة معنى وحقيقة الاسم عرفنا حتما ماهية المسمى " وتوسعا بهذا المبدأ انتهى هرقليطس إلى القول بأن الأسماء تعطى من قوة إلهية "[3]، وفي العصر الوسيط المسيحي آمن بعض علماء الدين المسيحي بحرفية ما ورد في التوراة فاعتقدوا بأن منشأ اللغة توقيفي من عند الله حيث جاء في سفر التكوين ما يلي: " وقال الرب الإله : ليس جيدا أن يكون آدم وحده ، فأصنع له معينا نظيره وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها . وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها . فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع

---

١ : المصدر السابق : ص ٣٧ ، ٣٨ .

٢ : كمال يوسف الحاج ــ في فلسفة اللغة ، مرجع سابق ، ص ٢٨ .

٣ : المصدر السابق ، ص ١٨ .

حيوانات البرية . وأما لنفسه فلم يجد معينا نظيره . فأوقع الرب الإله سباتا على آدم فنام ، فأخذ واحدة من أضلاعه ، وملأ مكانها لحما ، وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة، وأحضرها إلى آدم فقال آدم : هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي هذه تدعى امرأة لأنها من امرىء أخذت "[1]، واستنادا إلى ذلك بدأ القديس يوحنا إنجيله قائلا : " في البدء كانت الكلمة ، والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله . هذا كان في البدء عند الله "[2] وأدى ذلك بالكثير من أساطين الفكر المسيحي أمثال سانت " أوغسطين " و " توما الأكويني "إلى اعتبار اللغة وحي من السماء . وأن منشأها توقيفي من لدن الله . ونجد امتدادا لهذا الاتجاه في العصر الحديث عند " دي بونالد " حيث يرى " أن اللغة ليست تواطؤية من خلق الإرادة البشرية ، والناس لم يتفقوا فيما بينهم على أن يكون ثمة لغة فكأن هناك لغة سابقة ، هذا التفكير السكوني لمنشأ اللغة بعيد كل البعد عن واقع الحقيقة ، لأن الإنسان لا يقدر علىخلق شيء ما لم يكن لديه فكرة صريحة عنه .

ولكي يحصل على هذه الفكرة الصريحة ينبغي له أن يعبر عنها . إذا اللغة واجب وجود لمنشأ اللغة ذاتها . مما يفيد أن اللغة ليست من عمل القوى البشرية . أنها هبة من لدن الله[3]. ويعلق أرنلديز على كون اللغة إبداع إلهي " بقوله : فتعريف اللغة أنها فعل فاعل يجعلها تعتمد على الفاعل ، وهذا الفاعل هل يمكن أن يكون الإنسان ؟ حسب الخبرة اليومية يمكننا أن نجيب بالإثبات : فالإنسان هو الذي يتكلم ، والقضية هنا ليست قضية الكلام ، ولكن القضية قضية تكوين أو خلق أو تعليم الكلام ، فالفاعل يجب إذا أن تكون له الأسبقية بالنسبة للفعل ، ولكن

---

١ : العهد القديم : سفر التكوين ــ الإصحاح الثاني ١٨ ــ ٢٤ .

٢ : The New English Bible - The Gospel According To John 1 - 2 P. 809

٣ : كمال يوسف الحاج : في فلسفة اللغة ص ٢١ ، ٢٦ .

الإنسان لا يمكن أن يعيش بدون لغة قبل أن وجد هذه اللغة ، إذا فالإنسان ليس الفاعل ، وبما أنه كائن ولا يمكن أن ينتج خلقا إلهيا ، إذن يكون إله هـــو الذي أبدع اللغة وعلمها للإنسان"[1].

أما في العصر الوسيط الإسلامي : فقد جاء الإسلام بمعجزة البيان على مر الأزمان ، ذلـــك لأن القرآن معجزة النبي محمد ﷺ تحدى أهل البيان بأن يأتوا بسورة واحدة من سوره فكان مـــا سمي بالإعجاز : ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هـــذا القرآن لا يأتون بمثلـــه ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ **[الإسراء:٨٨]** ، وكان من أعلام الفكر الإسلامي مـــن قـــال بالتوقيف أمثال ابن فارس حيث ذهب إلى القول : بأن لغة العرب توقيف أي وحـــي ، ودليـــل ذلك قوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ **[البقرة:٣١]**، وقال صـــاحب كتـــاب شـــرح الأسمـــاء: لابد من التوقيف في أصل اللغة الواحدة ، لاستحالة وقوع الاصطلاح على اللغات من غير معرفة المصطلحين بعين ما اصطلحوا عليه[2].

رابعا : الاتجاه القائل بالتكوين التدريجي :

ومن أنصاره " أفلاطون " الذي تراوح بين التوقيفية والتواطؤية فسار في خطى هرقليطـــس ، نراه يرفض أن تكون الأسماء وليدة الاتفاق العابث ، فالاسم لابد أن يشير إلى المسمى ، ولكـــي تحصل الإشارة يجب أن يكون ثمة محاكاة بينهما ولكن إذا كانت القوى الإلهية هي الـــتي تطلـــق الأسماء على الأشياء (والقوة الإلهية صادقة) فمن أين يأتي الخطأ ؟ إن الألفـــاظ هـــي الجالبـــة للفساد، لذا ينبغي أن تنطلق من الأشياء ذاتها لا من الكلمات التي تشير إليها[3]، وكذلك ليبنـــتز كان أميل إلى أخذ موقف حيادي حيث رفض التواطؤية والتوقيفية على حد سواء رغبة منـــه في إيجاد قاعدة إيجابية لبحث اللغة كعلم صحيح ، وهذا يتطلب نهجا اســـتقرائيا لا يتقيـــد قبليـــا

---

١ : Arnaldz : Grammaire Et The ologie Chez Ibn Hazm P. 43- 44.

٢ : أحمد بن فارس: " الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها " تحقيق د.مصطفى الشويحي المكتبة الســـلفية بالقـــاهرة ١٩٦٣ ص ٢١ .

٣ : كمال يوسف الحاج : فلسفة اللغة ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

بنظريات ذاتية[1]، ويمكن تحديد فحوى آرائهم في أن اللغة قد نشأت أولا من الإشارات الطبيعية المقصودة ، ثم من تقليد أصوات الطبيعة التي تطورت من الصعب إلى السهل بالنسبة إلى الكلمة أو التركيب أو القواعد ، وأخيرا من التقليد الاجتماعي[2]، والقول بفكرة التكوين التدريجي نجدها أيضا لدى الفارابي حيث يقول : " إن الإنسان إذا احتاج أن يعرف غيره مما في ضميره أو مقصوده بضميره ، استعمل الإشارة أولا في الدلالة على ما كان يريد ممن يلتمس تفهيمه إذا كان ممن يلتمس تفهيمة ، بحيث يبصر إشارته ، ثم استعمل بعد ذلك التصويت"[3] ولما كانت الإشارات متولدا طبيعيا " بالفطرة في الإنسان ، فإن الناس يمكنهم كل في بيئته الاجتماعية أن يستعمل تلك الإشارات والعلامات بالاتفاق للدلالة على شيء بعينه .

ويستفاد من ذلك أن القول بالتكوين التدريجي في منشأ اللغة يفترض هو الآخر إلى التواضع والاصطلاح على اللغة .

موقف ابن حزم من إشكالية منشأ اللغة .

وبعد استعراض هذه الاتجاهات الأربعة ، فما موقف ابن حزم من هذه المشكلة التي تعاور على محاولة حلها الفلاسفة والعلماء منذ القدم ؟ وأي من هذه الاتجاهات يؤيد ويتفق ؟

دحض ابن حزم رأي القائلين بالتواضع والاصطلاح بأمرين :

الأول بحجة سمع ، والثاني برهان ضروري . " فأما السمع فقول الله عز وجل ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة﴾ **[البقره ٣١ ، ٣٢]** وأما الضروري بالبرهان فهو أن الكلام لو كان اصطلاحا لما جاز أن يصطلح عليه إلا قوم قد كملت أذهانهم وتدربت عقولهم ، وتمت علومهم ، ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم وعرفوا حدودها واتفاقها ،

---

١ : المصدر نفسه : ص ٢٧ .

٢ : محمود اليعقوبي :الوجيز في الفلسفة ، المعهد التربوي الوطني الجزائر١٩٧٣م، ط : ٣، ص ٢٠٣ .

٣ : الفارابي : كتاب الحروف ـــ تحقيق محسن مهدي ، ص ١٣٥ بيروت ١٩٧٠ .

واختلافها وطبائعها "[1] ، والملاحظة تؤكد أن المفاهيم المجردة العامـــة لا يســتوعبها الطفـــل إلا مؤخرا، أي عندما يتحرر فكره من المحسوس العيني . " إذ المرء لا يقوم بنفسه إلا بعد سنين مـــن ولادته "[2]. فالذي اكتمل له الذهن والعلم وألم بالأشياء الموجودة في العالم ، وعرف حدودهـــا وطبائعها آدم عليه السلام ، هبة وعطاء من الله عز وجل فهو المتعلم الذي علمه الباري بعلم مـــن لدنه . ويستمر ابن حزم في تفنيد القول بالإصطلاح على اللغة بأن " الاصطلاح يقتضي وقتـــا لم يكن موجودا قبله ، لأنه من عمل المصطلحين ، وكل عمل لابد من أن يكون لــه أول فكيـــف كانت حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليها ؟ فهذا من الممتنع المحال ضـــرورة "[3]، ويؤكد إنكاره للتواضع والاصطلاح في نشأة اللغة بدليل برهاني آخر قائلا : " إن الاصطلاح على وضع لغة لا يكون ضرورة إلا بكلام متقدم بين المصطلحين على وضعها ، أو بإشارات قـــد اتفقوا على فهمها وذلك الاتفاق على فهم تلك الإشارات لا يكون إلا بكلام ضرورة ، ومعرفـــة حدود الأشياء وطبائعها التي عبر عنها بألفاظ اللغات لا يكون إلا بكلام وتفهيم ، لابد من ذلك، فقد بطل الاصطلاح على ابتداء الكلام "[4].

واللافت للنظر أن الكلام عند ابن حزم مرتبط أوثق ارتباط بالمعرفة ، بل أن اللغة عنده هـــي المعرفة ، ونحن كبشر فانون ، لا نستطيع خلق هذه المعرفة ، وبما أن من المستحيل على الإنســـان أن يعيش من غير معرفة، فلابد من وجود إله خالق فاعل، وهذا يعني أن الله سبحانه وتعالى هـــو الذي خلق اللغة (المعرفة) وعلمها للإنسان[5]. أما عن الرأي القائل بأن الكلام فعل الطبيعـــة أي أن الأماكن أوجبت بالطبع على ساكنيها النطق بكل لغة نطقوا بها ، فقد دحض ابن حزم هذا الرأي بقوله : " إن الطبيعة لا تفعل إلا فعلا واحدا لا أفعالا مختلفة ، وتأليف الكلام اختياري متصـــرف

---

١ : ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ـــ أحمد شاكر ، نشر زكريا علي يوسف مطبعة العاصمة القاهرة ، ج : ١ ، ص ٢٨.

٢ : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٤ : المرجع السابق ص ٢٩ .

٥ : د . صلاح الدين بسيوني سلامه ـــ الأخلاق السياسية عند ابن حزم ، مكتبة نهضة الشرق جامعة القاهرة . ص ٨٨ ، ٨٩ .

في وجوه شتى"[1]، ويعلق الأستاذ سعيد الأفغاني على ذلك قائلا : " ومعنى ذلك فيما يبدو لي أن طبيعة المكان من سهولة ووعرة ، وحرارة وبرودة ، وجفاف ورطوبة ، وخصب وجدوبة .. كل ذلك ذو أثر في اللغة السائدة فيه و لم يرتض ابن حزم هذا المذهب[2]، والباحث لا يتفق ووجهة نظره هذه ، ذلك لأن ابن حزم لم يرفض تأثير مظاهر السطح من تضاريس ، ومناخ ، ومواقع ومجاورة واحتكاك في لغة ساكن المكان ، بل نجده يؤكد أثر ذلك في اللغة حيث يقول ابن حزم: فمن تدبر العربية والعبرانية والسريانية أيقن أن اختلافها إنما هو من نحو ماذكرنا ، من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان. واختلاف البلدان ومجاورة الأمم "[3].

ويقول أيضا " إن الذي وقعنا عليه وعلمناه يقينا أن السريانية والعبرانية والعربية هي لغة مضر وربيعة ، لا لغة حمير لغة واحدة تبدلت بتبدل مساكن أهلها فحدث فيها "جرش"[4] (أ) كالذي يحدث من الأندلسي إذا رام نغمة أهل القيروان ، ومن القيرواني إذا رام نغمة الأندلسي ومن الخراساني إذا رام نغمتهما "[5]، والعجب أن للأستاذ سعيد الأفغاني تعليق على هذا النص ما نصه " وهذا تصوير للتطوير الدائب لحياة اللغة ليل نهار "[6].

وفي أثر التجاور والاحتكاك على اللغة يقول ابن حزم " وهكذا في كثير من البلاد فإنه بمجاورة أهل البلدة بأمة أخرى يتبدل لغتها تبديلا لا يخفى على من تأمله[7]، والواضح هنا أن ابن حزم لم ينكر أثر البيئة بمظاهرها المختلفة في تطور اللغة واختلافها من مكان لآخر لأسباب سيأتي عرضها لاحقا، ولكن الذي يرفضه و لم يقبله ابن حزم هو رد منشأ اللغة إلى طبيعة الأماكن

---

١ : ابن حزم : الأحكام، ج:١، ص ٢٩ .

٢ : سعيد الأفغاني : نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي دار الفكر بيروت ١٩٦٩، ط : ٢ ، ص ٢٢ .

٣ : ابن حزم : الأحكام ص ٣٠ .

٤ : الجرش : الحك ، ويريد احتكاك اللغات بعضها ببعض (توضيح مذيل في كتاب الاحكام ص ٣٠) .

٥ : ابن حزم : الأحكام ، جـ : ١ ص ٣٠ .

٦ : سعيد الأفغاني : نظرات في اللغة عند ابن حزم ، مرجع سابق ص ٢٦ .

٧ : ابن حزم الأحكام جـ : ١ ص ٣٠ .

إذ يقول : " وهذا محال ممتنع ، لأنه لو كانت اللغات على ما توجبه طبائع الأمكنة لما أمكن وجود كل مكان إلا بلغته التي توجبها طبعه"[1]، ويسوق ابن حزم مثالاً على ذلك قائلاً " فليس في طبع المكان أن يوجب تسمية الماء ماء دون أن يسمى باسم آخر مركب من حروف الهجاء"[2]. ومع تأكيد ابن حزم على أن اللغة توقيف من الله عز وجل وتعليم منه تعالى فهو لا ينكر الاصطلاح وأثره في تطوير وتنويع اللغة إذ يقول : " إلا أننا لا ننكر اصطلاح الناس على إحداث لغات شتى بعد أن كانت لغة واحدة وقفوا عليها ، بها علموا ماهية الأشياء وكيفياتها وحدودها "[3]، ويؤكد ذلك في مواطن مختلفة في كتبه مستخدماً لفظة " بالاتفاق " أو متفق عليه " أو" الاصطلاح" حيث يقول "واتفق الأوائل على أن سموا المخبر عنه موضوعاً، وعلى أن سموا الخبر " محمولاً " .. وكل هذا اصطلاح على ألفاظ يسيرة تجمع تحتها معاني كثيرة ، ليقرب الإفهام"[4]. " فليعلم أننا إنما ننظر المعاني بألفاظ متفق عليها لتكون " قاضية على ما يغمض فهمه مما ليس من نوعها "[5]، وهو بذلك يؤكد أهمية العقل في الاتفاق اللغوي في العقليات الناضجة المكتملة المتطورة ، فلو كانت اللغة اصطلاحاً فلا يمكن أن يثبت هذا المصطلح إلا شَعْبٌ اكتملت قواه العقلية ، شَعْبٌ يزوال المنطق والعلم الكامل ، شعب يكون على قمة جميع الأشياء الموجودة في العالم ، ويكون قد عرف التعاريف ، والعلاقات التي تتجمع والعلاقات التي تتباين وطبيعتها[6].

وتجدر الإشاره هنا إلى رأي إمام الحرمين (الجويني رحمه الله) الذي يجمع بين الإلهام والاصطلاح في نشأة اللغة ، فكلاهما مقبول للعقل إذ يقول : " اختلف أرباب الأصول في مآخذ

---

١ : المرجع السابق جـ : ١ ص ٢٩ .

٢ : المصدر السابق ، الموضع نفسه .

٣ : المصدر السابق ج : ١، ص ٣٠ .

٤ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ج:٤، ص ١١٤ .

٥ : المرجع السابق، ص ٢٨٤ .

٦ : Arnaldz : Grammaire Et Theologie Chez Ibn Hazm P. 40 - 44 .

اللغات ، مذاهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله تعالى ، وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحاً وتواطؤاً، وذهب الأستاذ أبوإسحاق في طائفة الأصحاب إلى أن القدر الذي يفهم منه قصد التواطؤ لابد أن يفرض فيه التوقيف ثم يصدر إمام الحرمين حكمة على هذا كله بقوله : "والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله "[1].

و لم يقطع ابن حزم باللغة التي أوقف الله عليها آدم ، هل هي اللغة السريانية أم اللغة العربية أم اللغة العبرانية ؟ إذ يقول: "ولا ندري أي لغة هي التي وقف آدم عليه السلام عليها ، أولاً إلا أننا نقطع على أنها أتم اللغات كلها ، وأبينها عبارة ، وأقلها إشكالاً ، وأشدها اختصاراً ، وأكثرها وقوع أسماء مختلفة على المسميات كلها المختلفة من كل ما في العالم من جوهر أو عرض "[2] ، والمرجح عند ابن حزم أن الله عز وجل أوقف آدم عليه السلام على جميع اللغات التي ينطق بها الناس كلهم الآن ، ولعلها كانت حينئذ لغة واحدة[3] متراوقة الأسماء على المسميات ثم صلوت لغات كثيرة إذ توزعها بنوه بعد ذلك ، وهذا هو في الأظهر عندنا والأقرب[4].

وهذا يؤكد دور الاصطلاح والاتفاق في تطور اللغة وتنوعها واختلافها بعد أن كانت لغة واحدة ، ويؤكد بعض الباحثين عدم إنكار ابن حزم للاصطلاح[5] باعتبار أن اللغة الأولى التي وقف عليها آدم ، وقد كانت أتم اللغات جميعاً وأبينها عبارة ... ثم صارت لغات كثيرة إذ توزعها بنوة بعد ذلك[6]، و لم يغفل ابن حزم أثر العوامل السياسية إلى جانب الظروف الطبيعية

---

١ : السيوطي: المزهر فى علوم اللغة وأنواعها ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط:٣جـ :١ ص٢١ .

٢ : ابن حزم : الأحكام ، ص ٣٠ .

٣ : يذهب ابن حزم إلى القول بأن اللغة السريانية هي اللغة الأم التي انبثقت منها اللغتان العبرية والعربية وسنده الوحيد في ذلك أن لغة إبراهيم عليه السلام هي اللغة السريانية ، ولغة إسماعيل هي العربية ، أما يعقوب فكانت لغته العبرية انظر " الأحكام " لابن حزم مرجع سابق ص ٣٠ .

٤ : ابن حزم : الأحكام ، ص ٣١ .

٥ : سالم يفوت: ابن حزم والتنفكير الفلسفي بالمغرب والأندلس، مرجع سابق ، ص ١١٨ .

٦ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

والاجتماعية في تطور اللغة بل يذهب إلى أن العومل السياسية لا تحدث تنويعاً في اللهجات فحسب بل تؤدي إلى موت لغة واختفائها وظهور لغة جديدة مختلفة إذ يقول : "إن اللغة يسقط أكثرها ، ويبطل بسقوط دولة أهلها ، ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم ، أو بنقلهم واختلاطهم بغيرهم فإنما يقيد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قوة دولتها ونشاط أهلها وفراغهم، وأما من تَلفَت دولتهم ، وغلب عليهم عدوهم ، واشتغلوا بالخوف والحاجة والذل وخدمة أعدائهم ، فمضمون منهم موت الخواطر ، وربما كان ذلك سبباً لذهاب لُغتهم ، ونسيان أنسابهم وأخبارهم، وبيود علومهم ، هذا موجود بالمشاهدة ومعلوم بالعقل ضرورة "[1] ، وهذا يؤكد اهتمام ابن حزم بالعامل السياسي وأثره في اللغة حيث عني به عنايته بالعوامل الاجتماعية ، فنجده يستقرىء الواقع ويجمع مشاهداته للبيئة المجتمعية والمادية ، متفاعلاً مع أحداث مجتمعه ووقائعه بما فيه من متناقضات عقائدية وفكرية وسياسية واقتصادية وأخلاقية ، كذلك التركيبة السكانية مختلفة العناصر لهذا المجتمع من عرب، وبربر، ومسالمة وعجم ، ومولدين ، ومستعربين ، ويهود ، وصقالبة وانعكاسات ذلك كله وتأثيره على اللغة .

مما سبق يرى الباحث أن اللغة برأي ابن حزم ليست من اختراع الإنسان ، ولا هي من فعل الطبيعة ، بل اللغة مخلوقة من طرف الله عز وجل وعطية منه لقوله تعالى ﴿وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة﴾ **[البقرة:٣١]** فالكلام " توقيف من أمر الله عز وجل وتعليم منه تعالى". لآدم عليه السلام الذي علمه الباري بعلم من عنده ، وبالتالي فهو ينكر التواضع والاصطلاح في منشأ اللغة ، ولكنه لا ينكره في تطوير وتحسين اللغة ، مؤكداً بذلك على دور العقل في هذا التطوير .

و لم يغفل أثر البيئة ومظاهر السطح في تنويع اللهجات ، وكذلك العوامل السياسية والتي لها بالغ الأثر إذ قد تؤدي إلى اختفاء لغة وظهور أخرى جديدة .

---

١ : ابن حزم: الأحكام، ج:١، ص ٢٩.

(٢ ــ ٣) علاقة اللغة بالمنطق فى النسق الحزمي:

تمثل العلاقة بين اللغة والمنطق في النسق الفكري الحزمي عامة والمنطق خاصة أهميـــة كـــبرى باعتبار أن لا تفكير إلا بلغة ، ولا لغة فارغة من الفكر والمعاني ، ولذا نجده يؤكد أنه " لا ســـبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ ، فلا سبيل إلى نقل موجب العقل عن موضعـــه مـــن كون الأشياء على مراتبها التي رتبها عليها بارئها عز وجل ، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفـــظ عن موضوعه الذي رتب للعبارة عنه ،وإلا ركبت الباطل وتركت الحق وجميع الدلائـــل تبطـــل نقـــل اللفظ عن موضوعه في اللغة ولا دليل يصححه أصلا "[1]، واللغة باعتبارها وسيلة تفـــاهم بين الناس فهي إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات تستخدم كأداة لتوصل ما في نفـــس المتكلم لما استبانته عن الأشياء الموجودات إلى نفس المخاطب ويكون بصوت مفهوم بقبول الطبـع منها للغة اتفقا عليها[2].

فبواسطة اللغة يعبر الإنسان عن أفكاره ، ومشاعره تتضح للأخريـــن ، فيســـهل التواصـــل وتـــأخذ الحياة البشرية شكلها الاجتماعي الطبيعي، وهذه اللغة كما يشير ابن حـــزم كلمـــات وألفاظ متفق على معانيها بين المتكلمين بهذه اللغة أو تلك فتنتظم هذه الكلمـــات والألفـــاظ في عبارات وجمل ذات معايير والتي منها يتخذ المنطق موضوعه ، فنجد ابن حزم يتحرى الدقـــة في تحديد التراكيب اللغوية التي تمثل موضوعا للمنطق فيصنف الأصوات إلى قسمين : منها ما يـــدل على معنى ،ومنها ما لا يدل على معنى ، ولما كانت المعاني محورا أساسيا للتفكير فنجده يصنـــف الأصوات الدالة على معنى إلى قسمين : منها ما يدل بالطبع ، ومنها ما يدل بـــالقصد ، والأول

---

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج:٤، ص ٢٨٤.

٢ : المرجع السابق، ص ٩٦.

هو ما لسائر الحيوان والجمادات أي كل صوت يدل بطبعه على مصوته ، وأما الثاني فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم ويتراسلون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم ؛ لإيصال ما استقر في نفوسهم بعضهم البعض ، وهذه هي التي عبر عنها الفيلسوف بأن سماها " الأصوات المنطقية الدالة "[1]، وهنا نجد ابن حزم في دقة بالغة يمايز بين الحيوان والإنسان ، فإذا كانت الأصوات الصادرة عن كل منهما تندرج تحت جنس واحد وهو الأصوات الدالة على معنى فإنها لدى الحيوان مقيدة بالغريزة التي جبل بها ، فهي بمثابة إرجاعات مركبة لا تقبل التحوير أو التبديل أو التطوير ، وعليه فإذا كان المعنى ـــ بصورة أو بأخرى ـــ يمثل فكرا أو تفكيرا باعتبار الصوت الدال على معنى كأصوات السنانير في دعائها أولادها وسؤالها ، وعند طلبها السفاد ، وعند التضارب ، فهي كما يقول ابن حزم : " إنما تدل على ذلك بالعادة المعهودة منا في مشاهدة تلك الأصوات ، لا إنا نفهمها كفهمنا ما نتخاطب به فيما بيننا باللغات المتفق عليها بين الأمم التي نتصرف بها في جميع مراداتنا "[2]، ومهما تدرب الحيوان غير الناطق على كلام مفهوم فليس ذلك كلاما صحيحا ولا مقصودا ولا يماثل كلام الإنسان الذي يعبر به عن أنواع العلوم والصناعات والأخبار وجميع المرادات .

ويذهب ابن حزم إلى تقسيم كلام الإنسان إلى قسمين : " مفرد ومركب ، فالمفرد لا يفيد فائدة أكثر من نفسه كقولك : رجل، وزيد وما أشبه ذلك ، والمركب يفيد خبرا صحيحا كقولك : زيد أمير ، والإنسان حي وما أشبه ذلك ، والمركب كله ينقسم أقساما خمسة لا سادس لها وهي : إما خبر وإما استخبار ، ـــ وهو الاستفهام ـــ وإما نداء وإما رغبة وإما أمر. فهذه الأربعة الأخيرة لا يقع فيها صدق ولا كذب ، ولا يقوم منها برهان أول... وأما الخبر ففيه يدخل الصدق والكذب ، وفيه تقع الضرورة والإقناع ، وفي فاسد البنية منه يقع الشغب، ومن صحيحه يقوم البرهان على كل قضية في العالم، وإياه قصد الأوائل والمتأخرون بالقول ،

---

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج:٤، ص ١٠٦، ١٠٧.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

وتحته تدخل جميع الشرائع ، وكل مؤات من الطبيعيات وغيرها اتفق الناس عليـــه أو اختلفــوا فيه"[1] ، وهذا التصنيف يبرز ابن حزم أن البرهان أي التفكير الاستدلالي ـــ يقوم علـــى الجمـل التقريرية ـــ الخبرية ـــ التي توصف دون غيرها بالصدق أو بالكذب وهي التي تشكل موضوعــا للمنطق ، والجدير بالذكر أن علاقة المنطق بالنحو لها جذورها التاريخية[2].

ولما كان المنطق هو العلم الذي يهتم بسلامة التفكير ودقته ودراسة وسيلته وأداته وهي اللغة ، فإن قراءة ابن حزم للمنطق الأرسطي قد ارتبطت باللغة العربية أوثق ارتباط ، ولعل أهم مظـاهر هذا الارتباط الوثيق يتجلى لديه في ارتباط المنطق بالنحو باعتبار أن التركيب اللغـــوي يخضـع لقواعد بيانية ولغوية محددة تعطي للجملة اللغوية قدرها على التعبير عن المعاني بدقة ووضـــوح ،

---

١ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ١٣٦، ١٣٧.

٢ : (أ) الغالب في الرأي أن المنطق. من الناحية التاريخية. كان مرتبطا بالنحو، حيث بدأت البذور الأولى للمنطـــق في أبحـاث السوفسطائيين الخاصة باللغة والخطابة وبالنحو بوجه أخص،فقد أرجعوا التصور (المعنى) إلى اللفظ ، مما يســـر لهـم أن يجعلوا الجدل وسيلة للإنتصار على الخصم ، وفن الإقنـــاع عندهم هو فن التفكير، ولما كان منهجهم هو الجدل الذي يطرح الموضوع على الدرس لاستخراج العيوب والحسـنات والنتائج أصبح النقد عندهم عملية منطقيه هامـــة " إذ كان النقـــد عندهم وضـــع مقدمـــات وما يعارضها ثم الوصـــول إلى النتيجة التي يراد الوصول إليها ، وبذلك وضعوا للنقد أصـــولا ومبادىء ..."انظر " بروتاغوراس ": محاورة لأفلاطون، ترجمة محمد كمال الدين على يوسف ، المؤسسة المصريـــة العامـــة للتأليف والأنباء والنشر ـــ القاهرة ١٩٦٧م،ص١٧.ومعنى ذلك أن أبحاثهم في اللغة أدت بهم إلى المنطق

(ب) وقد عنى الرواقيون بالصلة بين المنطق واللغة في تصنيفهم للمعرفة فاقترن المنطق بالبلاغة واللغة كما أن أرسطو قد توصـــل إلى كثير من أبحاثه المنطقية من دراســـته للغة اليونانية ، انظر المنطق الحديث وفلســـفة العلوم والمناهج د . محمد عزيز نظمي سالم، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة ، الإسكندرية ص ٤٥ .

(ج) وهذه العلاقـــة نستقرئها في تراثنا الإسلامي من خلال ما نقله لنا أبو حيان التوحيدي عن الجدل الذي دار بين النحويـــين والمناطقة حول قيمة المنطق والنحو في ضبط التفكير وسلامته،وموقف أستاذه أبي سليمان السجستاني الذي اتخذ موقفا توفيقيا وسطا بين المنطق والنحو وقد أوجز هذا الموقف في عبارته " النحو منطق عربي"و" المنطق نحو عقلي "وجل نظر المنطقـــي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض ، وجل نظر النحوي في الألفاظ ،وإن كـــان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي لها كالحقائق والجواهر...فالنحو تحقيق المعنى باللفظ ، والمنطق تحقيق المعنى بـــالعقل... " انظر المقابسات لأبي حيان التوحـــيدي ، تحقيق حسن السندوبي ، دار المعارف ، سوســـة ، تونـــس ، ط : ١ ، ص ٦١ ، ٦٢، ٦٤ .

وهذا بدوره يساعد على نقل الأفكار بطريقة صحيحة ، كما أن المنطق يهتم بالبحث في الفكــر المعبر عنه باللغة التي تخضع لهذه القواعد .

وعليه نجد أن ابن حزم يؤكد على ضرورة انتقاء الألفاظ المعبرة عن المعنى اتقاء للبس فيقــول : " وثبت في العقول أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أوقعت عليــها في اللغــة "[1]، وهو بذلك يبرز أهمية توقيع الأسماء على مسمياتها بلوغا للحقيقة واليقين ، لأن حمل اللفظ علــى غير معناه مدعاة للبس والغموض والتناقض ، وهذا بدوره يؤكد أنه ليس بإمكــان الإنســان أن يتصرف في توقيع الألفاظ في غير ما يقتضيه معناها ففي ذلك " تحكم من مدعية وإفساد للبيــان الذي يقع به التفاهم "[2]. ويحاجج ابن حزم على ذلك بقوله: " إذا قال قائل قد وجــدنا لفــظا منقولا، قيل له : ذلك الذي وجدت قد تبين لنا أنه هو موضوعه في ذلك المكان و لم تجد ذلـــك فيما تريد إلحاقه بلا دليل،وليس كل مسمى وجدته منقولا عن رتبته بدليل موجبا أن تنقله أنــت إلى غيره برأيك بلا دليل ، فإن كان حكمك في إيجاب نقل ما لم تجـــد دليلا ينقله لأنك قــد وجدت لفظا آخر منقولا حكما صحيحا ، فقد وجدت أيضـــا في الأوامر منسوخا كثيرا بدليــل صحيح، فاحكم على كل أمر بأنه منسوخ لأنك قد وجدت أمورا كثـــيرة منســوخة ، وقــد وجدت أيضا في كلام الناس كذبا كثيرا فاحكم على كل كلام بأنه كذب لأنك وجدت كذبــا كثيرا وهذا إبطال للحقائق "[3]، ويتضح من هذا النص أن ابن حزم يشير إلى فكرة منطقية هامـــة وهي أن توهم اليقين ليس يقينا فيتأدى صاحب هذا الوهم المغالط إلى تعميم حكم الجزء بالخطــأ على الكل، إذ أن الكثير المنسوخ ليس كله ، والكثير من الكذب في كلام الناس هو بعضه ، ومــا يثبت حمله على البعض ليس بالضرورة يثبت حمله على الكل ففي ذلك مغالطة ، ومن ثم يتضـــح أن الإنسان برأي ابن حزم لا يستطيع أن يتصرف في توقيع اللفظ في غير ما يقتضيه معناه . وهنا

---

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق، ج:٤، ص ٢٨٢ .

٢ : المرجع السابق، ص ٢٧٨.

٣ : المرجع السابق، ص ٢٨٤، ٢٨٥.

نجد ابن حزم يسير في اتجاه معاكس لاتجاه النظرية الطبيعية والاتفاقية حول أصل اللغة ، والتي تشير إلى أنه بإمكان الإنسان عن طريق الاجتهاد أن يتصرف في نظام وترتيب الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني ، فيعبر عن المعنى بغير اسمه الذي جعل له أولاً ، ويستعمل اللفظ في غير معناه الشائع والمتداول[1] كما أن معيار الحقيقة لدى ابن حزم ليس في اللغة وحدها أعني " اللفظ " أو الألفاظ المتداولة ،ولا في الفكر وحده (أي المعنى) بل في مطابقة اللفظ للمعنى الذي وضع له، ولما كان ضبط اللغة وتقنينها بحاجة إلى قواعد لكي تستقيم المعاني وتتواصل الأفكار بين الناس كانت الحاجة لمسائل النحو ، ولابن حزم رأي واضح في ذلك إذ يقول : " إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لُبٍّ ، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم ، إلى فوائد هذا العلم ... فما تكلم أحد من السلف الصالح ، رضى الله عنهم ، في مسائل النحو ، لكن لما فشا جهل الناس ، باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية ، وضع العلماء كتب النحو ، فرفعوا إشكالاً عظيماً ، ... وكذلك القول أيضاً في تواليف كتب الفقه ، فإن السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما أبانهم الله به من فضل ومشاهدة النبوة ، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله "[2].

مما سبق يتبين أن الفهم الذي هو إدراك المعاني والعلاقات بينها أسبق على علم النحو حيث إن الفهم استعداد ذهني مكنه الله فينا ، فالنفس تفهم ما أدركته حواسها بتوسط العقل ، فتعبر عن هذا الفهم بلغة متفق عليها بين الناس ويتواصلون بها ، وما كان الصدر الأول والسلف الصالح بحاجة إلى علم النحو ، لما توفروا عليه من ذهن ذكي ، وبما أبانهم الله به من فضل ومشاهدة النبوة ، ولكن مع تفشي الجهل باختلاف حركات النطق بالألفاظ اضطربت اللغة وتباينت المعاني فكانت الحاجة المُلحة والمبرر الضروري لميلاد علم النحو ليحدد قواعد التراكيب اللغوية ،

---

١ : د . سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب الأندلسي ، مرجع سابق ص ١١٩.

٢ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق، ج:٤ ، ص ٩٤ .

وتفادي الخطأ في معاني الألفاظ بواسطة التوقيع السليم للأسماء على مسـسميامّا ويرتفـع معـه الإخلال بالمعنى الذي يقتضية اللفظ .

يضاف إلى ذلك أن ابن حزم عمد إلى إبراز فكرة الوظيفة في المنطق ، أي ممارسـة التفكـير المنطقي في الحياة ، وكما يجب أن يمارس في شتى المجالات ، ولما كانت الممارسة تقتضي طـرح أمثلة تمس محور حياة الإنسان ، كما تتطلب إثارة بعض المشكلات المنطقية بغرض الفهم والتميـيز الدقيق بين الحق والباطل حيث يقول فيمن حصل حدود المنطق و لم يوظفه : " أنكم لم تحصلـوا إلا على العلوم التي لا منفعة لها ولا فائدة ، إلا تصريفها في سائر العلوم ، فأنتم كمن جمع آلـة البناء و لم يصرفها في البنيان فهي معطلة لديه لا معنى لها ... "[1]. فالمنطق إذا من وجه نظر ابـن حزم لم يكن مجرد معرفة لقواعد التفكير المنطقي ومصطلحاته ومفاهيمه فقط ، بل لابـد مـن ممارسته في الحياة لتمييز صحيح الفكر من فاسده والوقوف على صور البرهان اليقينية سواء منـها التي ترجع إلى أول العقل أو شهادة الحس أو كلاهما معا، إضافة إلى تعرف أساليب المغالطـات التي تموه الحقائق ، وإلا ظلت قواعد المنطق قوالب جوفاء . لذا نجده ينطلق من أن للمنطق وظيفـة بيانية ، فقد استهل " كتاب الأسماء المفردة " بمقدمتين استبعد فيهما الحديث عن المقولات العشر، ففي الأولى يقول ابن حزم: " أن الأسماء التي يقع كل واحد منها على كثير، أي جماعة أشـخاص فإنها تقع تحتها مسمياتها في جميع اللغات ، أولها عن آخرها ، على خمسـة أوجه لا سادس لها"[2].

ويحصر الأوجه الخمسة "[3] فيما يلي :

١ ـــ الأسماء المتواطئة : وهي التي يكون فيها المسمى يوافق المسمى الثاني في اسمه وحده معا. مثل (حي وحي) .

---

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج:٤، ص ٨٩.

٢ : المرجع السابق، ص ١٣٤.

٣ : المرجع السابق، ص ١٣٤، ١٣٥.

٢ ــ **الأسماء المختلفة** : وهي التي يكون فيها المسمى يخالف المسمى في اسمه وحــده مثـل قولنا: (رجل ، حمار) .

٣ ــ **الأسماء المشتركة** : ويكون فيها المسمى يوافق المسمى في اسمه ويخالفه في حــده مثـل قولنا ، نسر للطائر، ولبعض حافر الفرس ، وللنجم في السماء ، وهي سبب البلاء والمغالطات .

٤ ــ **الأسماء المترادفة** : وهي التي يكون فيها المسمى يوافق المسمى في حده ويخالفه في اسمـه مثل سنور ، وضيون وهي للقط .

٥ ــ **الأسماء المشتقة** : ويكون فيها المسمى يخالـف المسمى في حده وفي اسمه الذي خـص نوعه به إلا أنهما يتفقان في صفة من صفاتهما أوجبت لهما الاشتراك في اسم مشتق منـها إمـا جسمانية ، وإما نفسانية حالا كانت أو هيئة مثل قولنا ثوب أبيض ، وطائر أبيض ، وأما الأسمـاء المختصة فهي التي تقع على ذات المسمى وحده ويقصد بها أسماء الأعلام وهي تقع باخـتيار ، ولا يقصد منها الإبانة عن صفات مجتمعه في المسمى دون غيره ولا مشتقة من صفة موجودة فيـه أصلا .

والواضح مما سبق اهتمام ابن حزم من البدايـة بضرورة تحري الدقة في انتقاء واختيار الألفاظ المعبرة عن المعاني خاصة وأن اللغة الطبيعية التي يتواصل بها الناس يقع فيها اللبس والغمـوض إذا وظفت الألفاظ في غير ما يقتضيه المعن ، ونجد أن هذه هي مهمة المنطقي الحريص على تحديـد المعاني وضبط التعريفات الدقيقة بهدف إقامة البراهين اليقينية وتقديم الأدله الصحيحة الواضحة .

لذلك نجد ابن حزم يقدم تبريرا لتصديقات محددة تتمثل في كيفية وقوع الأسماء على مسـمياتها فيبرز بذلك أهم خاصية ينفرد بها المنطق ومـن أجلها جعل وهي أن المنطق ليس مجـرد دراسـة للتفكير المجرد ذات الطابع الميتافيزيقي بل دراسة وتقويم للتفكير انطلاقا من لغة باعتبار أن اللغـة

لديه أداة توضيح وتسهيل ، تيسر على البشر بلوغ أغراضهم حيث يقول :" وإنما جعلت الأسماء عبارات ، وتمييزا بين المعاني والأشياء المطلوبات "[1] .

كما " أن الأسماء إنما وضعت ليعبر بها عن المعاني التي علقت بها ، هذا ما لا يثبت في عقل أحد غيره وما عداه سفسطة "[2]، وعليه فابن حزم يرفض استخدام اللفظ في غير معناه وفي ذلك يقول أيضا: " ننكر دعوى إخراج الألفاظ عن مفهومها بلا دليل"[3]، وهو بالتالي يؤكد علاقة اللغة الوظيفية بالفكر فليست هناك وسيلة أو أداة تصون الفكر من الزلل خارج اللغة المفكر بها ، وهو هنا يخالف الفارابي الرأي حيث نلاحظ أن الفارابي يفصل الفكر عن سنده اللغوي مؤكدا ، على ضرورة النظر إلى الحروف العربية باستعمال مفاهيم اللسان اليوناني ، محددا صناعة المنطق في القول بأنه تعريف جميع الجهات وجميع الأمور التي تقود الذهن إلى أن ينقاد لحكم ما على الشيء أنه كذا أو ليس كذا ، أي حكم كان والتي بها تلتئم تلك الجهات والأمور ، كما يعتبره يكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا ويعصمنا من الوقوع في الخطأ ".

(٢ ـــ ٤) تصنيف العلوم ومراتبها لدى ابن حزم:

من المعروف لنا تاريخيا أن أقدم تصنيف للعلوم هو تصنيف أفلاطون للفلسفة باعتبارها جامعة لكل العلوم ، حيث قسمها إلى ثلاثة أقسام رئيسة :

القسم الأول : الجدل ويشمل الفلسفة النظرية من منطق وميتافيزيقيا.

القسم الثاني : ويشمل الفلسفة الطبيعية .

---

١ : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ج:١، ص ١٨.

٢ : ابن حزم: الأحكام، مرجع سابق، ج:٢، ص ٣٦٨.

٣ : المرجع السابق، ص ٣٤٤.

القسم الثالث : فيشمل الأخلاق أي العلم الذي يبحث في السلوك الإنساني ومـــن بعـده جـــاء تصنيف أرسطو : حيث نجد عند شراح أرسطو تقسيما ثنائيا للفلسفة .

فالفلسفة تنقسم عندهم إلى قسمين :

قسم نظري : غايته المعرفة المجردة ، وطلب الحقيقة لذاتها.

قسم عملي : غايته المنفعة العملية[1] .

وهناك تصنيف آخر ذكره أرسطو في الميتافيزيقيا وفي نصوص أخرى من كتبه يميز فيـه بـين ثلاث مجموعات من العلوم هي : العلوم النظرية والعلوم العملية ، والعلـــوم الشــعرية[2] ومــن تصنيفات القدماء كذلك تصنيف الأبيقوريين والرواقيين ، فالفلسفة عند الأبيقوريين هي الحكمـة العملية التي توفر السعادة للإنسان عن طريق الاستدلال والفكر ، ويضعون تقسيما ثلاثيا للفلسفة يشمل على الأخلاق والمنطق والعلم الطبيعي ، وبذلك يجعلون المنطق قسما من أقسام الفلســـفة وليس أداة لها كما فعل أرسطو . أما الفلسفة عند الرواقيين فهي محبة الحكمة وممارستها والحكمة في نظرهم هي معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية وهي ثلاثة أقسام : العلم الطبيعي ، الجـــدل (أي المنطق) ، والأخلاق[3] .

أما لدى المسلمين فمن تصنيفاتهم ، تصـــنيف الكندي المتوفى في منتصف القـــرن الثـــالث الهجري تقريبا ، حيث قسم الفلسفة باعتبارها علم كل شيء إلى علم وعمـــل ، والعلــم هــو وظيــفة القسم الناطق من النفس ، أما العمل فهو وظيفة قسمها الحي . ويذكر (ابن نباتـــه) من كلام الكندي في الفلسفة أن علوم الفلسفة ثلاثة :

---

١ : د. محمد علي أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٦٨م ، ط:٢، ص ٨٩.

٢ : انظر المرجع السابق، ص ٨٩، ٩٠.

٣ : المرجع السابق، ص ٩١.

١) العلم الرياضي وهو أوسطها في الطبع .

٢) علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع .

٣) العلم الإلهي وهو أعلاها في الطبع[١] .

أما التصنيف الثاني فنجده عند الفارابي المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ويعد الفيلسوف الإسلامي الوحيد الذي اعتنى بدراسة تصنيفات العلوم وأفرد لها كتابا خاصا بعنوان " إحصاء العلوم[٢] .

وقد نال الثناء الكثير من المؤرخين المسلمين أمثال صاعد ، صاحب الطبقات ، والقفطي، وابن أبي أصبيعة ، وابن رشد وغيرهم ، وقد انتشر تصنيفه انتشارا واسعا في الشرق والغرب على السواء ، وأصبحت له شهرة بالغة وأهمية كبيرة .

ومن بعد الفارابي جاء إخوان الصفا[١]، وابن سينا[٢]، الذي قسم الحكمة إلى قسمين نظري مجرد وعملي .

---

١ : المرجع السابق، ص ٩٢.

٢ : يشتمل كتاب احصاء العلوم للفارابي على خمسة فصول هي :

الفصل الأول : علم اللسان ويشتمل على قسمين :

القسم الأول : خاص بالمعاجم لحفظ الفاظ الأمة

والقسم الثاني : خاص بعلم اللغة وقواعدها .

الفصل الثاني : علم المنطق وأجزائه

الفصل الثالث : علم التعاليم والرياضة

الفصل الرابع : العلم الطبيعي وأجزائه

الفصل الخامس : في العلم المدني وأجزائه وفي علم الفقه وعلم الكلام انظر : احصاء العلوم للفارابي ، تحقيق وتقديم د . عثمان أمين ــ دار الفكر العربي ، القاهره ١٩٤٩ ، ط : ٢ ، ص ٤٣ ، ٤٤ وأنظر أيضا الفلسفة ومباحثها ، د . محمد علي أبوريان ، مرجع سابق ، ص ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ .

أما الحكمة النظرية فهي ثلاثة : العلم الطبيعي وهو الأسفل ، والعلم الرياضي وهو الأوسط والعلم الإلهي وهو الأعلى .

وتقسيم ابن سينا كما هو واضح ، هو نفس تقسيم الكندي الفيلسوف كما رأينا قبل قليل. ليس فيه جديدا نعثر عليه في تقسيمه للعلوم نجد التقسيم نفسه الموجود لدى الكندي ، أما الحكمة العملية فتضم ثلاثة أقسام: حكمة مدنية، وحكمة مترلية، وحكمة خلقية[٣].

أما لدى فقيه قرطبة وفيلسوفها الذي جاء بعد وفاة الفارابي بزهاء نصف قرن ، نجد رسالته في مراتب العلوم ، قسم فيها العلم إلى قسمين رئيسين ، يتفرع عن كل قسم عدد من العلوم ، حيث يقول ابن حزم :

" فالعلوم تنقسم أقساما سبعة عند كل أمة وفي كل زمان وفي كل مكان وهي : علم شريعة كل أمة ، فلابد لكل أمة من معتقد ما ، إما إثبات وإما إبطال ، وعلم أخبارها ، وعلم لغتها ، فالأمم تتمايز في هذه العلوم الثلاثة ، والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها وهي علم النجوم وعلم العدد ، والطب وهو معاناة الأجسام ، وعلم الفلسفة وهي معرفة الأشياء على ماهي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص ، ومعرفة إلهية "[٤].

فالقسم الأول من هذه العلوم هو ما أطلق عليه ابن حزم " العلوم المميزة لكل أمة من الأمم " وقد اشتمل على ثلاثة أنواع من العلوم هي :

---

١ : د . محمد علي أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، مرجع سابق ، حيث يذكر أن اخوان الصفا قد قسموا الفلسفة إلى قسمين قسم نظري ، وآخر عملي ، ويدخلون القسم العملي كله في الإلهيات ، ويدخلون في الفلسفة السياسة النبوية وعلم الآخرة ، والمنطق في نظرهم قسم من الفلسفة وليس آله لها ، انظر ص ٩٨ ، ٩٩ من المرجع نفسه .

٢ : ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، دار العلم ، بيروت ١٩٨٠ ط : ٢ ، ص ١٦ ، ١٧ ، انظر أيضا الفلسفة ومباحثها د . محمد علي أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٩٩ ، ١٠٠ .

٣ : ابن سينا: عيون الحكمة، مرجع سابق ص ١٦، ١٧.

٤ : رسالة مراتب العلوم: ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق د. إحسان عباس، مرجع سابق، ج:٤، ص ٧٨.

١) علم الشريعة ، وهي لازمة لكل أمة .

٢) علم الأخبار أي علم التاريخ .

٣) علم الفلسفة .

ويفرع كل علم من هذه العلوم الثلاثة أصنافا من العلوم تابعة لها ومرتبطة بها .

أما عن العلوم المميزة لكل أمة ، فالقسم الأول وهو علوم الشريعة ـــ ويقصد بـــه الشـــريعة الإسلامية ـــ باعتبارها الشريعة الحقة ، وأن كل شريعة سواها باطلة ، ويدرج تحتها أربعة أنـــواع من العلوم هي :

أ) **علم القرآن** : وينقسم إلى معرفة قراءاته ومعانيه .

ب) **علم الحديث** : وينقسم إلى معرفة متونه ، ومعرفة رواته .

جـــ) **علم السنة** : وينقسم إلى أحكام القرآن ، وأحكام الحديث ، وما اجتمع المســـــلمون عليه، وما اختلفوا فيه ، ومعرفة وجوه الدلالة ، وما صح منها وما لايصح .

د) **علم الكلام** : وينقسم إلى معرفة مقالاتهم ومعرفة حججهم ، وما يصح منها بالبرهـــــان ، وما لا يصح .

أما القسم الثاني : وهو علم الأخبار فينقسم على مراتب ، إما على الممالك أو على الســـــنين وإما على البلاد وإما على الطبقات ، أو منثورا ، أي دون ترتيب للأخبار حســـــب الســـنين أو حسب الممالك . ويعتبر ابن حزم علم النسب جزءا من علم الخبر .

أما القسم الثالث من هذه العلوم المميزة لكل أمة فهو علم اللغة والنحو وينقسم النحــــو إلى مسموعه القديم ، وعلله المحدثة . أما علم اللغة فمسموع كله فقط . أما العلوم العامة لدى كــــل الأمم فهي برأى ابن حزم أربعة علوم[1] هـــي :

١) **علم النجوم** ، وما يذكرونه من القضاء به ـــ وقد انتقد ابن حزم القائلين بالقضاء بـــه ، وذلك لتعريه من البرهان ـــ ومن فروع هذا العلم علم الهيئة ، وغايته معرفة الأفلاك ومدارهـــا وتقاطعها ، ومراكزها ، وأبعادها، وله منفعة في الدنيا والآخرة ، يقول ابن حزم : " ومنفعة هــذا العلم إنما هو في الوقوف على إحكام الصنعة ، وعظيم حكمة الصـــــانع ، وقدرتـــه وقصـــده ، واختياره ، وهذا منفعة جليلة جدا لا سيما في الآجل"[2].

٢) **علم العدد** ،وهو علم برهاني ، ومنفعة دنيوية فقط ، يقول ابن حزم : " وهـــو علـــم حسن، صحيح برهاني ، إلا أن المنفعة به إنما في الدنيا فقط ... وكل ما لا نفع له إلا في الدنيـــا فهي منفعة قليلة وتحة[3]، لسرعة خروجنا من هذه الدار ولامتناع البقاء فيها ، وكل ما ينقضـــي فكأنه لم يكن "[4].

ومن العلوم المرتبطة به علم المساحة ومنفعته كذلك دنيوية ومع ذلك يقول فيه " وهو علـــم حسن برهاني وأصله معرفة نسبة الخطوط والأشكال بعضها من بعض ومعرفة ذلك في شـــيئين : أحدهما فهم صفة هيئة الأفلاك والأرض ، والثاني في رفع الأثقال والبناء ، وقسمة الأرضين ونحو ذلك إلا أن هذا القسم منفعته في الدنيا فقط "[5] .

---

١ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج:٤، ص ٧٩، ٨٠.

٢ : ابن حزم : رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ضمن رسائل ابن حزم ، مرجع سابق جـــ : ٣ ص ١٣٣.

٣ : وتحه : بمعنى قليلة وتافهة .

٤ : ابن حزم : رسالة التوقيف على شارع النجاة ، المرجع السابق ، ص ١٣٢ .

٥ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣) علم الطب ، ومن فروعه:

أ ـــ طب النفس وهو من نتيجة علم المنطق بإصلاح الأخلاق ومداواهّــــا ، وصرفـــها عـــن الإفراط والتقصير وإقامتها على الاعتدال .

ب ـــ طب الأجسام وينقسم إلى معرفة الطبائع الجسمية ومعرفة تركيب الأعضاء ، ومعـــرفة العلل وأسبابها ، وما تعارض من الأدوية وتميز القوى من الأدوية والأغذية، وهذا النوع من الطب ينقسم إلى قسمين :

١ ـــ عمل باليد كالجبر والبسط والكي والقطع .

٢ ـــ عمل في صرف قوى العلل بقوى الأدوية ، وينقسم إلى قسمين :

(أ) حفظ الصحة من المرض ، لئلا يحدث المرض ، وهو ما يعرف الآن " بالطب الوقائي"

(ب) معاناة المرض[١] .

٤ –**علم الفلسفة وحدود المنطق** ، وينقسم علم المنطق إلى عقلي وحسي ، أما العقلي فـإلهي وطبيعي ، وأما الحسي فطبيعي فقط[٢].

و"قد أثنى ابن حزم على هذا العلم فهو عنده عـــلم حسن رفيع لأن فيه معرفة العـــالم كلـــه بكـــل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاصه ، وجواهره وأعراضه.

وكذلك يمكننا من الوقوف على البرهان الذي لا يصـــح شيء إلا به ، وكذلك في التميـــيز بين ما يظن أنه برهان وليس برهانا ، ومنفعة هذا العلم في تمييز الحقائق من سواها " .

---

١ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، مرجع سابق، ص ٨٠.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

وتجدر الإشارة إلى أن ابن حزم قد أشار إلى علمين آخرين يكونان نتيجة للعلوم السابقة إذا اجتمعت أو نتيجة احتماع علمين منها فصاعدا ، وهذان العلمان هما :

(أ) علم البلاغة .

(ب) علم العبارة أي علم تعبير الرؤيا الذي قال فيه ابن حزم " وأما علم العبارة فهو طبع في المعبر مع عون العلم عليه ، ولا يقطع بصحته إلا بعد ظهور ذلك عليه لا قبله "[1].

بالإضافة إلى ذلك فهو يشير إلى علم الشعر الذي يقسمه إلى روايته ومعانيه ومحاسنه ومعايبه وأقسامه ، ووزنه ونظمه ، ويرى أن علم اللغة بحاجة إليه ، يقول في ذلك : " لابد في اللغة والإعراب من التعلق بطرف من علم الشعر "[2]. هذا هو تصنيف ابن حزم للعلوم عامة ، جعلها في سبعة علوم ، اندرجت تحت قسمين رئيسين هما : علوم مميزه لكل أمة ، وعلوم عامة لكل الناس وهي ما يصطلح على تسميتها بعلوم الأوائل[3].

وقد اختتم ابن حزم هذا التصنيف بقوله : " فهذه الأفانين هي التي يطلق عليها في قديم الدهر وحديثه اسم العلم والعلوم[4]، ويشير ابن حزم إلى أن الغرض من الكون في الدنيا والمطلوب بتعليم العلوم إنما هو تعلم علم ما أراد الله تعالى منا[5]، وعليه فكل ما يعلم برأي ابن حزم يعتبر علما فنجده يذكر علوما حرفية مثل علم النجارة والخياطة والحياكة والفلاحة وتدبير السفن ، وأشار إليها بأنها علوم دنيوية فقط تفي بحاجات الناس في معايشهم ، في حين يعتبر الغرض من العلوم السبعة السابقة إنما هو التوصل إلى الخلاص في المعاد فقط ، وعليه فقد

---

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه

٢ : المرجع السابق، ص ٨١.

٣ : ابن حزم: رسالة التوقيف على شارع النجاة، مرجع سابق، ص ١٣٠.

٤ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٥ : المرجع السابق، ص ٨١، ٨٢.

استحقت التفضيل والتقديم[1] . وبالرغم من الدراسات التي اشارت إلى تصنيف ابن حزم للعلـــوم[2] فإن ابن حزم يؤكد في رسالته مراتب العلوم أن العلوم بعضها ببعض ، وإن كل علم يعتبر مكمـلا للآخر ، لتوصل في النهاية إلى تعلم علم ما أراد الله تعالى منا[3]، حيث الغرض الأساســي لتعلـم العلوم إنما هو التوصل إلى الخلاص في المعاد كما اتضح سابقا .

أما من طلب العلوم بغرض التفاخر ، أو كسب المال يقول فيه ابن حزم : " ومن طلب العلـم ليفخر به ، أو ليمدح به ، أو ليكسب به مالا أو جاها فبعيد عن الفلاح . لأنه ليس له غــــرض في التحقيق فيه ، وإنما غرضه شيء آخر غير العلم ونفس الإنسان وعينه طامحتان إلى غرضه فقــط "[4].

وعليه فابن حزم يحدد الغرض السامي من تعلم العلوم وهو صلاح حال الإنسان في الدنيـــا ، وفوزه بالسعادة في الآخرة أي الصلاح في الحال والمآل .

قد يرى البعض في هذا الغرض الذي رسمه ابن حزم للعلوم مغالاة وتشددا ، ولكـــن بإمعـــان النظر في هذا الغرض نجده بمثابة تأكيد على إخلاص النية في تعلم العلوم ، إضافة إلى أن تعلمــــها إنما يزيد من إيمان المتعلم بخالق هذا الكون ، وهذا بدوره يبين لنا إخلاص ابن حزم وصدق رأيـــه وخلوه من أية مغالاة وتشدد ، وذلك لأن تقدم أي علم من العلوم وكشفه لسر من أسرار هـــذا

---

١ : المرجع السابق، ص ٨٢.

٢ : تعرض الإسباني هيرناندز Hernandez إلى تصنيف ابن حزم للعلوم ، وقد جعل الشعر والبلاغة في قسم خـــاص منفصـــل عـــن علوم كل أمة والعلوم العامة ، سماة علوم مختلطة ، ولذلك جعل تصنيف ابن حزم في ثلاثة أقسام رئيسية هي : ـــ

(١) ـــ علوم لكل امة . (٢) معارف عامة لكل الناس . (٣) علوم مختلطة ، وقد ادرج تحتها علم الشعر وعلم البيـــان ، وعلـــم المعاني، وترجمة الأحلام وتفسيرها . انظر :

1 - M.C. Hernandez, La Filosofia Arabe, P : 167 Madrid 1963

2 - Historia De La Filosofia Espanola , Tomo 1 P : 250 Madrid 1957 .

٣ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم: مرجع سابق، ص ٨١، ٨٢.

٤ : المرجع السابق، ص ٧٨.

الكون ، ليحثنا بلا ريب على التفكير لمعرفة خالق هذا الكون وعالم أسراره ، ومن ثم الإيمان به ، وذلك هو الرصيد الوحيد لخلاص الإنسان في المعاد والفوز في الدار الآخرة ، وإن في قوله تعالى ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ " **[فصلت:٥٣]** . لأوضح دعوة للإيمان بالله والإقرار بأنه الحق الخالق الوحيد المدبر لهذا الكون بعد أن تنكشف لنا آثار قوته وقدرته من خلال كشف العلوم لأسرار هذا الكون .

يستفاد مما سبق سيطرة الروح الدينية على فكر ابن حزم ومبلغ إجلاله وتمسكه بالشريعة الإسلامية التي أبطل كل شريعة سواها ، حتى أصبح المعيار الأساسي لقيمة أي علم هو مقدار ما يقدمه ذلك العلم من خدمة لهذه الشريعة فهي المنقذ لنا في المعاد .

هذا الاهتمام الكبير بعلوم الآخرة عند ابن حزم ورأيه في تعلق العلوم بعضها ببعض ، نجد له نظيرا عند الإمام الغزالي رحمه الله ، الذي يقول بأن الفائزين المقربين يوم القيامة هم علماء الآخرة ومن علاماتهم : " أن لا يطلب الدنيا بعلمه فإن درجات العالم أن يدرك حقارة الدنيا وخستها وكدورتها وانصرامها وعظم الآخرة ودوامها وصفاء نعيمها وجلالة ملكها ويعلم أنهما متضادتان ... وأنهما ككفتي الميزان مهما رجحت إحداهما خفت الأخرى ... ومن علم هذا كله ولم يؤثر الآخرة على الدنيا فهو أسير الشيطان ..."[1].

وقد بلغ تقدير الغزالي للعلوم الموصلة للسعادة في الآخرة والتي غرضها خدمة الشريعة المنقذة في المعاد ، أن وصف العلوم التي تطلب لغيرها أي للمال والكسب ، والعلوم التي تطلب لذاتها ، فقال : " فما يطلب لذاته أشرف وأفضل مما يطلب لغيره والمطلوب لغيره : الدراهم والدنانير فإنهما حجران لا منفعة لهما ، ولولا أن الله سبحانه وتعالى يسر قضاء الحاجات بهما لكانا والحصباء بمثابة واحدة ، والذي يطلب لذاته : السعادة في الآخرة ولذة النظر لوجه الله تعالى ،

١ : أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت، المجلد: ١، ص ٦٠.

والذي يطلب لذاته ولغيره ، كسلامة البدن ، فإن سلامة الرجل مثلا مطلوبة من حيث إنها سلامة للبدن عن الألم ومطلوبة للمشي بها ، والتوصل إلى المآرب والحاجات ، وبهذا الاعتبار إذا نظرت إلى العلم رأيته لذيذا في نفسه فيكون مطلوبا لذاته ، ووجدته وسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها وذريعة إلى القرب من الله تعالى ، ولا يتوصل إليه إلا به ... فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم ، فهو إذا أفضل الأعمال ...[1] .

فالغزالي إذا يلتقي مع ابن حزم في الغرض النهائي للعلوم ، وهو القرب من الله تعالى والخلاص في المعاد ، علاوة على ثمراته العاجلة في الدنيا ، ويقول الغزالي : " ذا في الآخرة وأما في الدنيا فالعز والوقار ونفوذ الحكم على الملوك ولزوم الاحترام في الطباع ...[2] وهو المعنى نفسه لدى ابن حزم حيث يقول : " وأيضا فإن المشتغل بعلم الشريعة محصل الأمن من السلطان والخاصة والعامة، منصد لعلو الحال في الدنيا والصلاح فيها ، ومن خالفها محصل للمخالفة للسلطان والخاصة والعامة متعرض للبلاء في دمه وحاله وماله ، فلا أضعف حالا ولا أسوأ تميزا ولا أضعف عيشا ممن لا يقر بالمعاد ولا يعرف إلا هذه الدار "[3] .

بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد عند الغزالي إشارات تدل على أن العلوم متعلق بعضها ببعض ، وأن تعلم الشريعة المقربة من الله تعالى ، لن يتوصل إليها إلا بالاستعانة بالعلوم الأخرى ، وبناء عليه فقد قسم العلوم الشرعية إلى أصول وفروع ومقدمات ومتممات[4].

أما الأصول فهي أربعة : كتاب الله ـــ عز وجل ـــ ، وسنة رسوله ﷺ ، وإجماع الأمة وآثار الصحابة . أما الفروع فهو ما فيها من هذه الأصول لا بموجب ألفاظها بل بمعان تنبه لها العقول فاتسع بسببها الفهم حتى فهم من اللفظ الملفوظ لغيره ، وهذا على ضربين : أحدهما يتعلق بمصالح

---

١ : المرجع السابق: الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق، ص ١٢.

٣ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج:٤، ص ٨٦.

٤ : أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، المجلد: ١، ص ١٦، ١٧.

الدنيا وهو في كتب الفقه ، والثاني : ما يتعلق بمصالح الآخرة وهو علم أصول القلب الآخرة وهو علم أحوال القلب .

"أما المقدمات ، فهي علم النحو واللغة ، يقول فيهما : " فإنهما آلة لعلم كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ ، وليست اللغة والنحو من العلوم الشرعية في أنفسهما ، ولكن يلزم الغوص فيهما بسبب الشرع ، إذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب "[1] .

أما المتممات ، فهي في القرآن تتعلق باللفظ وتعلم القراءات ومخارج الحروف ، والتفسير، ومعرفة الناسخ والعام والخاص ، وأما في الآثار والأخبار فإن ذلك يتطلب العلم بالرجال وأسمائهم وأنسابهم وأسماء الصحابة وصفاتهم والعلم بعدالة الرواة ليميز الحديث المسند من غير المسند ، وهذا بطبيعة الحال لا يعرف إلا عن طريق علم الأخبار وعلم النسب .

أما العلوم غير الشرعية كالحساب والطب ضرورية كذلك ، ويرى فيها فرض كفاية يجب تعلمها . فالطب علم لا يستغنى عنه إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان وحفظها من الأمراض، مما يساعد على الاستمرار في العمل المتواصل للتوصل إلى المآرب والحاجات السامية ، وهي القرب من الله والوصول إليه ، وأما الحساب فهو ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرها "[2]. فالغرض النهائي للعلوم عند ابن حزم والغزالي يتمثل في تجاوز الأغراض الدنيوية إلى الغرض الأسمى النهائي وهو خدمة الشريعة الموصلة إلى التقرب من الله عز وجل .

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاهتمام الكبير بالشريعة عند ابن حزم لا يعني أنه يقلل من قيمة سائر العلوم الأخرى ، بل أنه يشدد في الحض على تعلمها ، وإذ لم يستطع المرء الإحاطة بجميعها " فليضرب في جميعها بسهم ما وإن قل "[3] ، وقد وصف من قصد بعلمه ذم العلوم بالخسة

---

١ : المرجع السابق، ص ١٧.

٢ : المرجع السابق، ص ١٦.

٣ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، رسائل ابن حزم، مرجع سابق ص ٨٢.

ناقص الحال ، بعيدا عن الحقيقة[1]، غير أنه يشترط على طالب أي علم من العلوم ، أن يتخذ من عمله وسيلة لخدمة علم الشريعة بالإضافة إلى فوائدها الدنيوية ، فيقول : " وأما من أخذ من كل علم ما هو محتاج إليه واستعمل ما علم كما يجب فلا أحد أفضل منه ، لأنه قد حصل على عز النفس وغناها في العاجل وعلى الفوز في الآجل "[2]، وبناء عليه طلب العلوم لو لم يكن الغرض منه النجاة في الآخرة فلا قيمة له ولا فائدة منه ، يقول في ذلك أيضا : " وجملة الأمر أنه لولا طلب النجاة في الآخرة لما كان لطلب شيء من العلوم معنى لأنه تعب ، وقاطع عن لذات الدنيا المتعجلة من المشارب والمآكل والملاهي والسفاه والإعلاء واتباع الهوى ، فلو لم يكن آخر يؤدي إليها طلب العلوم ، لما كان أحد أسوأ حالا من المشتغل بالعلم "[3]. مما تقدم يتبين لنا أن ابن حزم يؤكد وثاقة العلاقة بين العلوم بعضها ببعض وهو بذلك يقدم لنا نموذجا للثقافة المتكاملة ـــ كما يتصورها ـــ النافعة لصاحبها في الحال والمآل .

وقد رأينا من خلال بيانه لعلاقة العلوم بعضها ببعض أن طالب الشريعة لابد له من تعلم علوم كثيرة تساعده على فهمها والعمل بموجبها ؛ ليكون من الفائزين في الآخرة ، فعلى المرء الجد والاجتهاد في دنياه حتى يفوز بالقرب من الله علاوة على العزة في الدار العاجلة ، وكما قال الإمام الغزالي : " فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، وهي الآلة الموصلة إلى الله ـــ عز وجل ـــ لمن اتخذها آله ، ومنزلا لمن يتخذها مستقرا ووطنا[4].

(٢ ـــ ٥) نتائج الباب الثاني

يستفاد مما سبق أن ابن حزم درس علوم الشريعة فى سن مبكرة ، وصاحب ذلك دراسته لعلوم الأوائل ـــ الفلسفة والمنطق ـــ ولكن ما تلقاه من درس وقراءة للمنطق على يد أساتذته لم

---

١ : المرجع السابق، ص ٨٩.

٢ : المرجع السابق، ص ٨٩.

٣ : المرجع السابق، ص ٩٠.

٤ : أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، المجلد: ١، ص ١٢.

يكن مجرد تلق بل أخذت قريحته تفرز الآراء ، وتمايز بين المفـــاهيم والمعـــارف والمصطلحـــات المنطقية؛ فألف كتابه التقريب لحد المنطق بغرض شرح ما غمض فى ترجمة الأولين ، واختصر مـــا ليس لطالب الحقائق بحاجة إليه ، وجمع أشياء متفرقة هى ضرورية لإقامة البرهان دونما أن يحـــذف منه شيئا وهو فى ثنايا ذلك يفصـــح عن نيته فى أنه لم يكن متتبعا لفكـــر أرســـطو فى نشـــأته وتطوره، و لم يتهمه بالنقص أو بالخطأ ، كما أنه ليس بواضع لعلم جديد ، وإنما نجده ـــ كلمـــا دعت الحاجة للتأييد يذكر صاحب هذا العلم الذى عليه المعتمد فيه أى " أرســـطو" ، وتمثلـــت دوافع ابن حزم فى إعادة قراءة منطق أرسطو فى ثلاثة دوافع دينية أصولية ، وأخـــرى جدليـــة ، وثالثة تعليمية. فنجده ليس مقلدا لأحد وإنما يعرض فى كتابه التقريب رأيه بحسب إدراكه لمنطـــق أرسطو فى ضوء ما منحه الله ـــ عزوجل ـــ من قوة الفهم والتصرف ، حسب مقتضيات اللغـــة التى يفكر بها لغة القرآن الكريم ، ومن ثم فقد خالف ابن حـــزم أرســـطو فى توظيـــف بعـــض المصطلحات المنطقية وتحديد مفهومها مثل الجوهر فقد اتضح لنا موقف أرسطو المبهم من فكـــرة الجوهر ، بينما حدد ابن حزم فى وضوح معنى الجوهر فى نسقه الفكري ، فالجوهر عنده جســـم قائم بنفسه حامل لأعراضه ، ومن ثم يرفض أن يطلق لفظ الجوهر على الواحد الأحد .

كما اتضح لنا من خلال البحث فى هذا الجزء أن ما وجه لابن حزم من اعتراضات فى بعـــض مسائل المنطق لا أساس لها من الصحة ولو صح لأصحابها أن فهموا رؤية ابـــن حـــزم وفكـــره لتراجعوا عن آرائهم .

كما اتضح أن اهتمام ابن حزم بالمنطق لم يكن لمجرد الإعجاب بعلم برهانى ؛ وإنما عمـــد إلى إبراز فكرة الوظيفية فى المنطق أى ممارسة التفكير المنطقى فى الحياة ، وكما يجـــب أن يمـــارس فى شتى المجالات ، وهذه الفكرة تقتضى طرح الأمثلة التى تمس محور الحياة ، وتتطلب إثارة بعـــض المشكلات المنطقية بغرض الفهم والتمييز الدقيق بين الحق والباطل ، فمن عرف حدود المنطـــق و لم يوظفه مثله كمثل من جمع آلة البناء و لم يصرفها فى البنيان فهى معطلة لديه لا معـــنى لهـــا .

فالمنطق لم يكن مجرد معرفة لقواعد التفكير المنطقى ، وإلمام بمصطلحاته ، بل و أيضا الوقوف على صور البرهان اليقينية، إضافة إلى تعرف أساليب المغالطات التى تموه الحقائق .

هذا وقد اتضح أيضا أن اللغة برأى ابن حزم ليست من اختراع الإنسان ، ولاهى من فعل الطبيعة ، بل اللغة مخلوقة من طرف الله ــ عزوجل ــ وعطية منه لقوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة:٣١] فالكلام توقيف من أمر الله ــ عزوجل ــ وتعليم منه تعالى لآدم عليه السلام الذى علمه البارى من لدنه . وبالتالى فابن حزم ينكر التواضع والاصطلاح فى منشأ اللغة ، ولكنه لا ينكره فى تطوير وتحسين اللغة مؤكدا بذلك على دور العقل فى هذا التطوير . كما أنه لم ينكر أثر البيئة ومظاهر السطح فى تنويع اللهجات ، مع تأكيده على العوامل السياسية وأثرها البالغ ، إذ قد تؤدي إلى اختفاء لغة وظهور أخرى جديدة . علاوة على تأكيده لوثاقة العلاقة بين اللغة والمنطق باعتبار أن البرهان ــ أى التفكير الاستدلالي ــ يقوم على الجمل التقريرية ــ الخبرية ــ التي توصف دون غيرها بالصدق أو الكذب ، وهى التى تشكل موضوعا للمنطق . واذا كان علم النحو يهتم بالقواعد التى تضمن سلامة التعبير ، والمنطق يهتم بالمبادىء التى تضمن سلامة التفكير ، فلا غناء لأحدهما عن الآخر باعتبار أن لا لغة بدون فكر ولا فكر خارج لغة، إلا أن ابن حزم يؤكد أن إدراك العلاقات (أى التمييز) أسبق على علم النحو ، حيث إن الفهم استعداد ذهني مكنه الله فينا ، فالنفس تفهم ما أدركته حواسها بتوسط العقل ، فتعبر عن هذا الفهم بلغة متفق عليها بين الناس ، إذ أن الصدر الأول والسلف الصالح ما كانوا بحاجة الى علم النحو، برأى ابن حزم وذلك لما توفروا عليه من ذهن ذكي ، وبما أبانهم الله به من فضل ومشاهدة النبوة ، ومع تفشي الجهل باختلاف حركات النطق بالألفاظ ، اضطربت اللغة وتباينت المعاني فكانت الحاجة الملحة والمبرر الضروري لميلاد علم النحو، ليحدد قواعد التراكيب اللغوية وتفادي الخطأ فى معاني الألفاظ .

الباب الثالث

موقف ابن حزم من الأخلاق

الفصل الأول : أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم

(١ ـــ ١) تمهيد .

(١ ـــ ٢) الأخلاق الإسلامية وخصائصها .

(١ ـــ ٣) التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي .

(١ ـــ ٤) روافد التحليل الخلقي لدى ابن حزم .

(١ ـــ ٥) غرض ابن حزم من دراسته للأخلاق .

الفصل الثانى : الفضائل الخلقية الأساسية لدى ابن حزم .

(٢ ـــ ١) تمهيد .

(٢ ـــ ٢) تعريف الفضيلة .

(٢ ـــ ٣) شروط الفضيلة الخلقية .

(٢ ـــ ٤) أصول الفضائل لدى ابن حزم .

(٢ ـــ ٥) نتائج الباب الثالث .

الفصل الأول

أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم

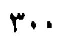
(١ ــ ١) تمهيد .

(١ ــ ٢) الأخلاق الإسلامية وخصائصها .

(١ ــ ٣) التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي .

(١ ــ ٤) روافد التحليل الخلقي لدى ابن حزم .

(١ ــ ٥) غرض ابن حزم من دراسته للأخلاق .



الفصل الأول

أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم

(١ ـــ ١) تمهيد :

الأخلاق الإسلامية تقوم على مجموعة من الأوامـــر والنواهـــي الـــتي تتضمنـــها الشـــريعة الإسلاميـــة. أما عن مصادر الإلزام الأخلاقي في الإسلام يقول الدكتور محمد عبدالله دراز رحمـه الله : " يستند أي مذهب أخلاقي جدير بهذا الاسم ـــ في نهاية الأمر ـــ على فكرة الإلزام فـــهو القاعدة الأساسية والمدار ، والعنصر النووي الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقـــي ، والـــذي يؤدي فقده إلى سحق جوهر الحكمة العملية ذاته ، وفناء ماهيتها ، ذلك أنه إذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك مسؤولية ، وإذا عدمت المسؤولية ، فلا يمكن أن تعود العدالة ، وحينئذ تتفشـــى الفوضى ، ويفسد النظام ، وتعم الهمجية ، لا في مجال الواقع فحسب ، بل في مجال القـــــانون أيضا ، وطبـــقا لما يسمى بالمبدأ الأخلاقي "[١].

(١ـــ ٢) الأخلاق الإسلامية وخصائصها :

والإلزام في الأخلاق الإسلامية مسلم به لأنها تقوم على العقيدة وعليه يمكن تحديـــد مصـــادر الإلزام الأخلاقي في الإسلام متمثلة في القرآن الكريم ، والسنة النبوية .

١ـــ القرآن الكريم :

فكما أنه مصدر للأحكام الشرعية فهو مصدر لمكارم الأخلاق ، حيث يبين الخير والشــــر ، ويبين الفضيلة والرذيلة والسبل التي تفضي إلى كل منهما ، كما يبين العواقب المترتبة على ذلك ،

---

١ : انظر كتابه : دستور الأخلاق في القرآن الكريم ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية فى القرآن تعريب وتحقيق وتعليق د . عبـــد الصبور شاهين ، مراجعة د . السيد محمد بدوى ، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٣ م، ص ٢١ .

وورد فيه من أصول الأخلاق والفضائل والتعاليم الخلقية ، والوصايا الحكيمة الخير الكثير . ومن هذا قوله ـ عز وجل ـ ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما ، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ **[الإسراء:٢٣-٢٤]** إلى قوله ـ عز وجل ـ ﴿ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا﴾ **[الإسراء:٣٧]**.

فهذه الآيات قد تضمنت كثيرا من الأوامر والنواهي ، وتناولت الالتزام بمحاسن الأخلاق وتنهى عن مساوئها ، وتبين آثارها.. كما تناولت الجوانب الأخلاقية صريحة ومباشرة ، ومثل هذا يقال فيما ورد في سورة لقمان من قوله ـ عز وجل ـ ﴿وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾ **[لقمان:١٣]** إلى قوله سبحانه وتعالى : ﴿وأقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير﴾ **[لقمان:١٩]** .

ومن هذا ما ورد في سورة الحجرات ﴿يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون إن الذين يغضون أصواتهم عند رسول الله أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى ، لهم مغفرة وأجر عظيم﴾ **[الحجرات:٢-٣]**. إذ فيها تأديب مباشر من رب العالمين لعباده المؤمنين ، وتعليل قوي يثبت جانب الإلزام الأخلاقي . وفي الآية الثانية تأديب وتربية بالإيحاء يقوي جانب الالتزام بهذه الأخلاق . ومثل هذا يقال في بقية آيات سورة الحجرات التي تناولت النواحي الأخلاقية من قوله ـ عز وجل ـ ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ..﴾ **[الحجرات:١١]** إلى قوله ـ عز وجل ـ ﴿يا أيها الذين آمنو اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ، ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا ، أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه، واتقوا الله، إن الله تواب رحيم﴾ .**[الحجرات:١٢]**.

وتأتي الآية ﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة﴾ [الحج:٥] تقريرا وتعليلا لكل ما سبق ، وبيانا لأكرم الخلق عند الله ، لتدفع بالمؤمنين إلى الالتزام بالأخلاق الحميدة . ولن نجد على الإطلاق أقوى من هذا الإلزام المبني على العقيدة ، وهناك آيات كثيرة تتناول الأخلاق الحميدة وتنهى عن الأخلاق السيئة تصريحا وتلميحا ، بأساليب متعددة تترك أثرها في الجانب الوجداني والسلوكي عند المسلم.

٢ ــ السنة النبوية

وقد ثبت عن الرسول ﷺ في باب الأخلاق والآداب والفضائل أحاديث كثيرة جدا ، وقد أفرد المصنفون الأوائل في مصنفاتهم كتبا خاصة في هذا الموضوع تحت عنوان (الأدب) و (البر والصلة) و(الترغيب في محاسن الأخلاق) و (الترهيب من مساوىء الأخلاق) . ونحو هذا ، ومنهم من أفرد مصنفات خاصة بالأخلاق ومداواة النفوس .

ومما ورد عن رسول الله ﷺ في الأخلاق ما رواه عبدالله بن مسعود ﷺ قال رسول الله ﷺ: "عليكم بالصدق ، فإن الصدق يهدي إلى البر ، وإن البر يهدي إلى الجنة ، وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عنه الله صديقا، وإياكم والكذب فإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار ، وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا " أخرجه مسلم . متفق عليه. ومن هذا قوله ﷺ :" إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى اثنان دون الآخر حتى تختلطوا بالناس من أجل ذلك يحزنه " أخرجه الشيخان .

وأسلوب الرسول ﷺ في التوجيه الأخلاقي متنوع ، تارة على سبيل الأمر والنهي ، وأخرى على سبيل الإخبار ، وحينا على سبيل الثناء .. بما أوتي من روعة البيان ، وحسن الخطاب ، وجوامع الكلم[١] .

---

١ : الفكر الإسلامي، إعداد وتحرير لجنة من أساتذة الفكر الإسلامي – جامعة الإمارات ١٩٩٦ م ص ٥٩.

من هذا عن أبي هريرة ﷺ قال رسول الله ﷺ : "ما نقصت صدقة من مال وما زاد الله عبـــدا بعفو إلا عزا وما تواضع أحد لله إلا رفعه الله " أخرجه مسلم .

وعن ابن عباس ﷺ عنهما قال : قدم وفد عبدالقيس على رسول الله ﷺ فقال : " مرحبـــا بالقوم غير خزايا ولا ندامى " ، وقال الرسول ﷺ لأشج عبدالقيس:" إن فيك خصلتين يحبـــهما الله: الحلم والأناة " أخرجه مسلم .

ومن هذا بيانه ﷺ لفضائل بعض أصحابه ، وثناؤه عليهم منه ، بما لا يخشى عليـــهم ، وإذا أمنت فتنتهم في مثل هذا المدح كقوله ﷺ " نعم عبدالله خالد بن الوليد سيف من ســيوف الله " أخرجه الترمذي . وقوله في حمزة ﷺ " حمزة أسد الله وأسد رســوله " أخرجــه الطــبراني في الكبــير. وقوله ﷺ لكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبوعبيدة[1] . ونحو هذا مما ذكره في الخلفـــاء الأربعة وغيرهم من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين[2]، ومن هذا قوله ﷺ " خير نســاء ركبن الإبل نساء قريش " أحناه على ولد في صغره ، وأرعاه على زوج في ذات يده " أخرجــه أحمد والشيخان . وما أبلغ قول الرسول ﷺ " إنكم لا تسعون الناس بأموالكم ، ولكن يســعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق " أخرجه أبويعلي وصححه الحكم[3].

خصائص الأخلاق الإسلامية

تتصف الأخلاق الإسلامية بالبساطة والوضوح والثبات ، وبأنها موافقة للعقـــل والفطـــرة ، عامة، شاملة ، وواقعية .

---

١ : هذا المشهور على الألسنة وأصله ــ أخرجه الشيخان والترميذي ، انظر جمع الفوائد ، جـ : ٢ ، ص ٥٢٨ .

٢ : انظر جمع الفوائد : من جامع الأصول وجمع الزوائد ، للإمام محمد بن محمد بن سليمان ، بنك فيصل الطبعه الأولى جـــ : ٢، ص ٥٠٠ ــ ٥٩٥ .

٣ : انظر بلوغ المرام من سبل السلام ، للإمام محمد بن اسماعيل الكحلاني المعروف بالأمير ، شرح بلوغ المرام من جمـــع أدلـــة الأحكام للحافظ بن العسقلاني ، تحقيق ومراجعة جماعة من الأجلاء ، منشورات دار مكتبة الحياة ،بيروت لبنان ، جـ : ١، ص ٢١١ .

١ ــ البساطة

الأخلاق الإسلامية قائمة على العقيدة ، والعقيدة قائمة على التوحيد ، والتوحيد بسيط لا تعقيد فيه ، فطبيعي أن تعكس صفة العقيدة هذه على ما ينبثق منها أو يقوم عليها من مكارم الأخلاق ، وآداب السلوك .

فكل مسلم يستطيع أن يتخلق بالأخلاق الإسلامية في جميع أحواله فلا يحتاج إلى وسيط أو دليل ، إذ دليلة كتاب الله وسنة رسوله وأسوته النبي ﷺ.

فماذا يحتاج المسلم لتطبيق قوله ﷺ " قل آمنت بالله ثم استقم" إلى أكثر من العزيمة والاعتدال في سلوكه ، من غير التواء أو انحراف مما يقتضى التعقيد

ومثل هذا يقال في تنفيذ قوله ﷺ " الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك " ، لا يحتاج الأمر إلى رقيب خارجي أو مساعد وكل ما في الأمر مراقبة الله ــ عز وجل ــ في السر والعلن ، وهذه منوطة باليقظة الدائمة والعزيمة الماضية .

يستفاد من ذلك أن البساطة في الأخلاق الإسلامية هي البعد عن التكلف والتعقيد . فيكفي المسلم التخلق بما في قوله ــ عز وجل ــ " واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ، وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا " [الإسراء:٢٤] وذلك بترك التكبر والغلظة في القول والعمل ، والتزام اللين والرأفة بالوالدين والدعاء لهما وما أيسر هذا وأبسطة .

٢ ــ الوضوح:

من خصائص الأخلاق الإسلامية أنها واضحة بينة ، تدور بين الأمر والنهي ، أي بين الفعل والترك ، فالنصوص القرآنية ، والأحاديث النبوية التي تناولت الجوانب الأخلاقية جلية واضحة ، لا لبس فيها ولا خفاء ولا غموض يدرك دلالاتها من أوتي بسطة في العلم ومن لم يؤت. فمن لا يدرك دلالة قوله عز وجل ــ ﴿ولا تقربوا الزنا إنه فاحشة وساء سبيلا﴾ **[الإسراء:٣٢]** يبقى

الحد الأدنى من دلالاته واضحا للجميع ، مع التفاوت بين طرفي أو جانبي هـذا الإدراك لمفهوم الزنا الواسع والضيق . ومع هذا لا يختلف اثنان في كونه فحشا وطريقا سيئا مرذولا ، لابد من اجتنابه ، والبعد عن كل ما يفضي إليه . وبالتالي لا يمكن أن يقع فيه اختلاف بين محرم ومحلل .

٣ ـ الثبات:

والأخلاق الإسلامية ليست مرتبطة بمنفعة فردية ومن ثم فهي ثابتة لا تقبل التغيير أو التبديل، لأنها قائمة على العقيدة الراسخة الثابتة ، فالصدق والأمانة والوفاء بالعهد والسخاء من مكارم الأخلاق ، التي جاء بها الأنبياء والرسل ، من لدن آدم عليه السلام إلى خاتم المرسلين محمد ﷺ، لا يتطور مفهوم واحد منها ولا يتبدل باختلاف الزمان أو المكان والأحوال والأطوار .

فيبقى الصدق ما طابق الواقع ، والكذب ما خالفه ، من غابر الزمان إلى يومنا هـذا ، وفي شرق الدنيا وغربها ، بالنسبة للأمير والحقير ، والغني والفقير ، والحليم والغضبان والشجاع والجبان .

٤ ـ موافقة للعقل:

لقد أحل الإسلام العقل الإنساني محله اللائق ، ودعا للنظر والتفكير والاعتبار ، فمن الطبيعي أن تكون الأخلاق الإسلامية موافقة للعقول السليمة ، ليس فيها ما يناقضها ، فما من عاقل ينتهي به تفكيره إلى مدح البخل وذم الجود ، أو النيل من الأمين والثناء على الخائن ، أو انتقاص الحليم وتشجيع الأرعن والإشادة به . وهذا لا يعني أن العقل قيم على الدين بل ينصاع إليه ويوافقه .

٥ ـ موافقة للفطرة:

الإسلام دين الفطرة . عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال : " كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، أو ينصرانه ، أو يمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل

تحسون فيها من جدعاء ؟ ثم يقول أبو هريرة اقرؤوا إن شئتم : " فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم"[1].

والأخلاق الإسلامية من الدين ، فلابد أنها متصفة بصفاته ، فهي متفقة مع الفطرة الإنسانية السليمة . فالفطرة السليمة تميل إلى مكارم الأخلاق ، وتكره سيئها وتمجه ، فالأخلاق الإسلامية منسجمة مع الفطرة موافقة لها ، ليس فيها ما يعارضها ، فإذا انحرفت الفطرة لعوامل خارجية انسلخت عن مكارم الأخلاق وانزلقت في متاهات سيئها[2].

٦ ــ الشمولية:

إن التعاليم الأخلاقية مبثوثة في جميع جوانب الإسلام وإن نظام الأخلاق ليس نظاما جزئيا من نظام الإسلام ، بل هو حلته في جميع ظواهره وبواطنه ، والنظام الأخلاقي من الإسلام بمنزلة عروق الدم من الجسد ، متداخلة في جميع أنسجته ، تداخل التوجيهات الأخلاقية في جميع أحكامه . ومع كل هذا بوسعنا أن نحددها من حيث التطبيق في الميادين الآتية :

١ ــ أخلاق الفرد : بواسطتها تنتظم سريرة الفرد وسلوكه .

٢ ــ أخلاق الجماعة : بواسطتهاتنتظم حياة الأسرة ويتحقق تجانسها الاجتماعي.

٣ ــ أخلاق المجتمع : بواسطتها تنتظم العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع .

٤ ــ أخلاق الرعية : بواسطتها تنتظم أمور الحكم والرعية .أي أخلاق الدولة .

٥ ــ أخلاق دينية : بواسطتها تنتظم الواجبات نحو الله ــ عز وجل ــ والتحلي بها ، وترتقي بالمسلم إلى أعلى درجات الفضيلة وتفصيل هذا في كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم ، وفي أمهات الكتب الإسلامية قديمها وحديثها ، التي عرضت لهذا الموضوع .

---

١ : أخرجه أصحاب الكتب الستة : واللفظ للبخاري ، الآية هي ٣٠ من سورة الروم .

٢ : الفكر الإسلامي، إعداد وتحرير لجنة من أساتذة الفكر الإسلامي بجامعة الإمارات ط: ١، ١٩٩٦م.

٧ ـــ النظرة الواقعية :

الأخلاق الإسلامية تقدم منهجا واقعيا علميا يضاهي أحدث المناهج الأخلاقية . فـــهي قـــد نزلت كما نزلت الشريعة الإسلامية بعامة بحسب الوقائع والأحداث ، والفـــارق بـــين المنـــهج الإسلامي في الأخلاق والمناهج الأخلاقية الحديثة ، هو أن منهج الأخلاق الإسلامية له دعائمـــه الثابتة المتمثلة في القرآن والسنة وكذلك الغاية العليا وهذا ما تفتقر إليه المناهج الأخلاقية الحديثة .

فهذه المناهج العلمية المستحدثة كما هو معروف ترفض القيم النهائيـــة الـــتي تعتصـــم بهـــا الأخـــلاق والتي لابد من أن تعتصم بها ، سواء من ناحية المبدأ ، أو من ناحية الغاية .

أما الأخلاق الإسلامية فهي ـــ كما قدمنا ، مستمدة من الكتاب والسنة كمصدر ثـــابت ـــ وتستهدف التخلق بأخلاق القرآن كغاية عليا ، ومع ذلك فهي مع ارتباطها بالقيم الإســـلامية الخالدة . ترتبط من حيث التوجيه والتربية والصياغة بالواقع .

ومن هنا فإن المنهج الأخلاقي الإســـلامي منهج جامع بين الثبات والتطـــور، ويجـــد فيـــه أصحاب المنهج العلمي الحديث ريادة توفر لهم النظرة العلمية وتحميهم من ضـــلال الإلحـــاد في الوقت نفسه .

(١ ـــ ٣) التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي:

من المقطوع به في تاريخ الفلسفة الإسلامية أنه بالرغم من توفر مصادر الفكر العربي الإسلامي إلا أن فلاسفة الإسلام تأثروا بآراء الحكيمين اليونانيين في مسائل فكرية عديـــدة ففـــي مجـــال الأخلاق نلمس رحيق هذا التأثير لدى بعض مفكري الإسلام[١]، ولكن روح التأثر هذه لم تطمس

---

١ : إذ نجد أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي توفى ٢٥٦ هـــ قد أخذ نظرية النفس عن أفلاطون وأرســـطو وغـــيرهم ، انـــظر رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٧٢ ونظرية النفس لدى أفلاطون هي أساس نظريته في الفضائل ، علاوة على أخـــذ الكندي بنظرية الوسط الأرسطية في الأخلاق ـــ انظر التفكير الفلسفي د . عبدالحليم محمود ، دار الكتاب اللبناني ، بـــيروت ١٩٧٤ ، ط : ١ ، ص ٣٢٠.

حقيقة الأصالة الإسلامية ، إذ بدخول الإسلام إلى المجتمعات الجديدة مع الفتح الإسلامي لم يكن مجرد قضاء على قليل من عادات بربرية وحشية ، بل كان انقلابا جذريا كاملا لمثل الحياة التي كانت من قبل[1] .

فالأخلاق الإسلامية تتمايز عن تلك التي تبنتها الأديان الأخرى والفلسفات المختلفة في أن الأخلاق الإسلامية لم تكن غايتها اللذة ـــ وإن لم تنكرها ـــ ولا السعادة الدنيوية ـــ وإن لم تنكر مشروعيتها ـــ بل فردوس الآخرة بوساطة السلوك الخلقي القويم الذي يحقق المنفعة العامة

ـــ أما أبي نصر الفارابي فقد اهتم بالفلسفة الاجتماعية والتي حصص لها عدة مؤلفات من بينها " آراء أهل المدينة الفاضلة " و " تحصيل السعادة " و " السياسة المدنية " . وفيها ربط بين الحياة الاجتماعية الناجحة ، وبين الاعتقاد في وجود الله ، والعمل الأخلاقي الصالح وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية معتمدا على النهج اليوناني ، انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام د . عبد الحليم محمود ، ص ٣٤٩ ، إضافة إلى أنه فسر قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطو ، انظر الفهرست ، ص ٢٦٣، كما نلحظ تأثره بيوتوبيا أفلاطون في المدينة الفاضلة وقد قال عنه " ابن تيمية " : " إنه وتلامذته " فراخ اليونان " انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د . علي سامي النشار ط : ٤ ، جـ : ١ ، ص ١٥٥ إذ كانت معظم جهود الفارابي متجهة إلى تجديد بحوث الفلسفة اليونانية انظر : المدينة الفاضلة للفارابي د .علي عبد الواحد وافي ، عالم الكتب القاهرة ١٩٧٣م ،ص ١٠ .

أما عن أحمد ابن مسكويه المتوفى ٤٢١ هـ صاحب كتاب " تهذيب الأخلاق " فنجد أنه لم يأتي بجديد لم يأخذه عن فلاسفة الإغريق وبخاصة عن أفلاطون وأرسطو انظر : " فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة اليونانية " د . محمد يوسف موسى مؤسسة الخانجي القاهرة ١٩٦٣ م ط : ٣ ، ص ١١٦ . فكان من مجددي فلسفة اليونان مع الحرص قدر الإمكان على موافقة الشريعة الإسلامية وإن كان في رأي " دي بور " لم يفلح ـــ من حيث التفاصيل ـــ في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه ، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية ، انظر : الأخلاق عند الغزالي د . زكي مبارك ، دار الكتاب العربي للطباعه والنشر القاهرة ، ص ٥٨ .

أما أخوان الصفا فيعتبرهم المستشرق " كارادي فو " من أهم الأخلاقيين العرب : انظر دائرة المعارف الإسلامية مرجع سابق جـ : ٤ ، ص ١٨٣ بينما " دي بور " يبرز حملتهم على المجتمع والأديان أنها كانت من غير أدنى احتياط وأنهم نزعوا إلى التلفيق ، إذ يعتبروا الإنسان الكامل الخلق " فارسي النسب ، عربي الدين ، عراقي الآداب ، عبراني المخبر ، مسيحي المنهج انظر : " دي بور " تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د . محمد عبدالهادي أبو ريده القاهرة ١٩٣٨م ، ص ١١٥ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ويصف القفطي رسائلهم بأنها مليئة بـ " خرافات وكتابات وتلفيقات " انظر القفطي أخبار الحكماء مرجع سابق ، ص ٦٠ ، وتميزوا باخفاقهم الذريع في التوفيق بين الفلسفة والشريعة انظر المرجع السابق الموضع نفسه .

١ : توماس أرنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة د . حسن إبراهيم حسن ، د . عبد المجيد عابدين ، إسماعيل النحراوي ـــ القاهرة ١٩٤٧ م، ص ٦١ .

الدنيوية مع الموازنة بين مطالب الروح ومطالب الجسد ونبذ الأنانية والتفرقة . ومن ثم لم يكـــن تأثر فلاسفة الإسلام بالفكر اليوناني يبطل توفر المســلمين على ينبـــوع الأخـــلاق والفضـــائل [القرآن والسنة النبوية الشريفة] وأن ما أفرزته قرائحهم لم تكن نُسخاً مكررة لفكر اليونـــان في لغة عربية كما يعتقد بعض المستشرقين والمؤرخين العرب[1] . فإذا كان بعض فلاسفة الإسلام قـــد بهرهم فكر اليونان الأخلاقي ، وغَشَت الفلسفة اليونانية على أبصارهم في فهم القرآن[2] . فاقتبسوا عنها[3] . فإن الأخلاق الإسلامية (العقيدية والمجتمعية) تؤكد أن أحكام القيمة لدينا ليست أبـــداً هي أحكامهم، ولا أخلاقياتنا هي أخلاقياتهم[4]، ولكن ذلك لا ينفي حقيقة لا جدال فيها وهـــي أن بعض ما جاء به العقل اليوناني في صنوف المعارف المختلفة لجدير بالتقدير والاحترام وهو مـــا أكده ابن حزم في حديثه عن كتب الأوائل في الفلسفة والمنطق، واشـــترط أن لا تُقْـــرَأ بعقـــول مدخولة[5] " إذ لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها ، وهم من غـــير أهلـــها فـــإنهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون ، ويفسدون ويقدرون أنهم صالحون[6]، وهو في تجربته الأخلاقيـــة لا ينكر اطلاعه لكتب الأوائل إذ يقول : " واطلاعي على ما قالت الأنبياء ـــ صلوات الله عليـــهم ـــ والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين في الأخلاق وفي آداب النفـــس، أعـــانني علـــى مداواتها ، حتى أعان الله ـــ عز وجل ـــ على أكثر ذلك بتوفيقه ومنّه[7]. ولكن لا يعني ذلـــك أن علاوة على معطيات البيئة الأندلسية ، والدليل على ذلك ما ذكره ابن حزم في فاتحة كتاب

---

١ : د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٨ ٢٦.

٢ : محمد إقبال : تجديد الفكر الديني في الإسلام ، تعريب عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة ، القـاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٦ ، ١٥١ .

٣ : د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، ص ٥٨.

٤ : د.علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، التصدير "ب".

٥ : انظر ص (١١٨-١١٩) من هذا البحث .

٦ : ابن حزم : الأخلاق والسير في مداواة النفوس " تحقيق وتقديم وتعليق د .الطاهر أحمـد مكـي دار المعـارف ـــ القـاهرة ١٩٩٢م، ط : ٢ ، ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

٧ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

الأخلاق والسير الأيام وتعاقب الأحوال بما منحني ــ عزَّ وجلّ ــ من التــهمم بتصــاريف الزمان والإشراف على أحواله حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري ، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة لــه والفكر فيه ، على جميع اللذات التي تميل إليها النفوس "[1] ، واللافت للنظر أن العقل لدى ابن حزم أساس في تمييز الفضائل وتحصيلها ، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل "[2] ومــن ثم نجد أن العقل الخالي من كل آفة ، القادر على العلم والمعرفة والتهذيب يمثل ضابطاً أخلاقياً لــدى ابن حزم ، ولكن ليس معنى ذلك أنه يطلق العنان للعقل وإنما العقل في النسق الحزمي لا يتعــدى حدود الشرع ، ذلك لأن " من قوى تمييزه ، واتسع علمه وحسن عمله مغتبط بأوامر الشــرع وحدوده باعتبار أن حدّ العقل عنده " استعمال الطاعات والفضائل ، وهذا الحد ينطــوي فيــه اجتناب المعاصي والرذائل ، وقد نص الله تعالى في غير مْوضِع من كتابه على أن من عصــاه لا يعقل ، قال الله تعالى حاكياً عن قوم: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعِقلُ ما كنــا في أصحــاب السعير﴾ [الملك: ١٠]. ثم قال تعالى مصدقاً لهم : ﴿فاعترفوا بذنبــهم فســحقاً لأصــحاب السعير﴾ [الملك: ١١] وحدُّ الحُمْقِ استعمال المعاصي والرذائل[3]، وعليه فمن لم يمتلــك التميــيز الصحيح في معرفة الفضائل لممارسة السلوك الفاضل عليه أن يتتبع الأوامر الدينية مؤكداً ذلــك بقوله " من جهل معرفة الفضائل فليعتمد على ما أمر الله ورسوله ﷺ فإنه يحتوي على جميــع الفضائل[4]. فالعقل إذن هو محك النظر في تمييز الفضائل من الرذائل وتوجيه صاحبه إلى اتباع مــا يصلح أمور دينه ودنياه ، ويؤكد على قيمة العقل في حالة نضجــه وكمالــه إذ يكــون أهــلا لاكتشاف الجديد في العلوم ، وهو أمر يزيــده جودة وتصفية من كل آفة وفي ذلك يقــول : " العلوم الغامضة تزيد العقل القوي جودة وتصفية من كل آفة ويهلك ذا العقل الضعيف . ومــن

---

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٨٣ ، ٨٤ .

٢ : المرجع السابق : ص ١٨٣ .

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ : المرجع السابق، ص ١٠٥، ١٠٦.

الغوص على الجنون ما لو غاصه صاحبه على العقل لكان أحكم من الحسن البصري وأفلاطون الأثيني ، وبزر جمهر الفارسي[1].

فكثرة الاطلاع ومداومة البحث تساعد المرء على اكتشاف المزيد من المعارف ، وهي من خصال ابن حزم إذ يدل ما سبق على سعة اطلاعه على ما كتب علماء الأخلاق سواء أكانوا من المسلمين أو غير المسلمين مثل الحسن البصري وأفلاطون وبزرجمهر[2] وقد استطاع ابن حزم بتحصيله لعلوم القرآن والحديث ، وكذلك السير والتراجم والملل والنحل وفقة اللغة والتاريخ والفلسفة والمنطق ، أن يوظفها في مجال الأخلاق مبرزاً أدواء الأخلاق الفاسدة ومداواها ، سعياً لمعالجة النقائص الخلقية والتفسخ الخُلقي الذي أصاب المجتمع الأندلسي في عصره ، بسبب الأحداث السياسية من جهة ومواقف الفقهاء من الفلسفة وعلومها ، علاوة على ابتلاء المجتمع بذوي النفوس المريضة التي تحول دون ظهور الحق، والأهواء الفاسدة التي تنشر الضباب على العقول ، وتمنع من التفكير الصحيح[3].

واللافت للنظر مسايرة ابن حزم لأفلاطون في تقسيمه للنفس إلى ثلاثة قوى :النفس الناطقة، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية ، والمعهود في ابن حزم أنه لا يرفض رأياً يجده صواباً تؤكده براهين راجعة من قُرب أو من بُعد إلى شاهده الحس وأوائل العقل[4]. إلا أن مسايرته لأفلاطون في تقسيمه للنفس لا يعني التأثر والتقليد فمفهُوم النفس لدى ابن حزم مغاير تماماً للمفهوم الأفلاطوني لها ، علاوة على رفض ابن حزم التام لفكرة الجواهر المتيافئية أو الأفكار المثالية ، إضافة إلى أن العقل الذي هو التمييز والنطق ، والشهوة ، والغضب ، والحمق كلها لدى ابن حزم أعراض مضافة إلى النفس ، باعتبار أن النفس عنده جوهر جسماني بسيط قائم بنفسه

---

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : الصحيح في العرض التاريخي، أفلاطون أولاً ثم يليه بزرجمهر، ثم الحسن البصري.

٣ : عبد الطيف شراره : ابن حزم رائد التفكير العلمي ، منشورات المكتب التجارى للطباعة والنشر ،بيروت ، ص ١٠١ .

٤ : انظر ص ١٢٧ وما بعدها من هذا البحث .

حامل لأعراضه[1]، فالنفس قائمة بنفسها تقبل العلم والجهل والشجاعة والجبن والنزاهة والطمع ، وسائر المتضادات من أخلاقها التي هي كيفياتها[2]، وليست ماهية أو صورة مفارقة ، وإن كانا يتفقا على عنصرها السماوي الإلهي[3].

أما عن مسألة قوى النفس والتي هي أعراض فيها بالمفهوم الحزمي فهي ضرورية لاستمرار الحياة وحفظ النوع ، فالقوة الشهوانية وظيفتها الاشتهاء لكل ما من شأنه أن يحافظ على بقاء النوع واستمراره ، والقوة الغضبية وظيفتها الدفاع عن البقاء ، وبها ينزع الفرد عن ما يجلب له الضرر والآلام ، وبها يستحوذ على ما يجلب له اللذة والمنفعة ، والنفس الناطقة وظيفتها اجتناب المعاصي والرذائل واستعمال الطاعات والفضائل .

وفي هذا السياق لم يأت بجديد وإنما حاول تفسير الآية الكريمة التي تُذَكِّر الإنسان بمخاطر اتباع الهوى ، والميل إلى القوى الشهوية التي تمثل حداً مشتركاً بينه وبين غيره من الحيوان ، منبهاً على ضرورة اللجوء إلى توظيف العقل الذي به يتمايز ويجانب سائر المخلوقات ، للتحلي بالخُلق القويم ، وفي هذا السياق يحلل أيضاً قول رسول الله ﷺ للذي استوصاه : لا تغضب " ، وأمره ـ عليه السلام ـ أن يحب المرءُ لغيره ما يحب لنفسه ، جامعان لكل فضيلة ، لأن في نَهْيه عن الغضب رَدْعُ النفس ذات القوة الغضبية عن هواها ، وفي أمره عليه السلام أن يحب المرءُ لغيره ما يحب لنفسه رَدْعُ النفس عن القوة الشهوانية ، وجَمْعٌ لأزمَّة العدل الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفوس الناطقة[4]. كما نجده ينبه كل من أراد أن يتحلى بالخُلق القويم ، ويفوز بالآخرة ، أن يقتدي بشخص الرسول الكريم ﷺ إذ يقول : " فمن آرادَ خير الآخرة ، وحكمة الدنيا ، وعدل السيرة ، والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها ، واستحقاق الفضائل بأسرها،

---

١ : راجع ص ١٦٤ وما بعدها من هذا البحث .

٢ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ص ١٤٥.

٣ : باعتبار أن النفس أتت من عالم السماء أو الملأ الأعلى أي العالم الإلّهي لدى أفلاطون.

٤ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ٩٩.

فليقتد بمحمد رسول الله ﷺ، وليستعملْ أخلاقَهُ وسَيْرَه ، ما أمكنه ، أعاننا الله على الإتساء بــه ، بمنه آمين[1] .

وإذا كانت فلسفة أفلاطون الأخلاقية تقوم على نظريته في ثنائية النفس والبدن والمتمثلـــة في أن النفس كانت لها حياة سابقة ، في عالم الآلهة والحقائق وهو عنده " عالم المُثل " ، ثم عُوقبـت لسبب ما ، فحلت في الجسد في عالمنا الأرضي الذي يعتبره عالم الخيالات ، وأصبح الجسد بمثابـة الغلالة التي تحول بين النفس والفضائل ، فكانت مقولته الشهيرة : " البدن سجن النفس "وهـــذا المفهوم أدى به إلى الأخذ بالرأي السقراطي القائل بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يتم توليدهـا من اكتناه حقيقة ما في ذات الإنسان بواسطة الحوار فكان لذلك أثره على أسلوب أفلاطـون في كتاباته فغلب عليه طابع المحاورات . وبناءً على ما سبق يذهب أفلاطـون إلى أن مـن واجـب الإنسان لكي يحيا حياة سليمة فاضلة أن يتسامى فوق مطالب الجسد ونـــوازع الشـهوة ، وأن يَرْضَى من ذلك بما يحقق استمرار الحياة ، وأن يوجه اهتمامه إلى النفس يزكّيـها ويطهـّـرها ، وذلك لن يتحقق إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة ، وهذا المنهج قد يجعل النفس تتحـرر من سجنها ــ الجسد ــ في هذه الحياة فيتحقق لها الاتصال بعالم المُثل ، وتحيا حيـــاة الفضيلـة الشبيهة بتلك الحياة الأولى التي ستكون بعد الموت أي الحياة المنـزّهة عن الشهوات والغرائـز . وفي ذلك يقول أفلاطون : " أليس التطهير بالذات هو ما تقول به السنّة القديمة حقاً ؟ أي وضـع النفس بعيداً عن الجسد بقدر الإمكان وتعويدهـا على أن ترجع إلى نفسها متخلصة من كــل وجهة من وجهات الجسد ، وأن تعيش ما استطاعت ، منفردة في نفسها ، منفصلة عن الجسـد كما لو كانت قد تحللت من قيوده "[2]، ووفقاً لذلك فإن خير النفس وفضيلتها لدى أفلاطـون في خلاصها من الجسد ومن ثم " اقتضت حياة الفضيلة الانصراف من عالم الحس وشؤونه إلى هـدوء

---

١ : المرجع السابق، ص ١٠٩.

٢ : أفلاطون : الأصول الأفلاطونية ــ فيدون ، ترجمة وتعليق د.نجيب بلدي ، د . علي سامي النشـار ، عبـاس الشـربيني ، منشـأة دار المعارف الإسكندرية ١٩٦١ ، ط : ١ ، ص ٣٨ .

التأمل الفلسفي ، وإذا صح كانت الفلسفة ـــ أي معرفة المُثل ـــ هي المقـــدّم الوحيـــد للخـــير الأقصى[1] .

هذا الطابع التجريدي في الأخلاق والقواعد الخلقية ، الذي يتجاوز حدود الزمان والمكـــان، ووجد طريقه لدى البعض فأخذوا به ، ورددوا مثله ، لا نجده لدى ابن حزم ، فما يعرضه ابـــن حزم من آراء يترجم ملامح الحياة كما رآها وعاشـــها في نفسه وفي الآخرين ، مرتبطة بـــالواقع المعاش بكل معطياته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعقائدية على وجـــه الخصـــوص . و لم تكن وليدة قراءات أو تأملات مجردة ، ومن ثم جاءت أفكاره برُمّتِها تبرز اســـتقلالية شـــخصيته كمفكر أصيل ينبذ التبعية في الفكر ويمقت التقليد. وهذا الموقف الحزمي من تصـــور أفلاطـــون للعلاقة بين النفس والجسد نجد نظيره لدى أرسطو ، حيث إن تلك النظرة الأفلاطونيـــة لهـــذه العلاقة لا نجد لها صدى في نسق أرسطو الأخلاقي ، بل جاءت آراء أرسطو مخالفـــة لأســـتاذه أفلاطون وخاصة في دعوته إلى الزهد ، وإماتة الشهوات بهدف تحقيق اتصال النفس بعالم المـــلأ الأعلى ، كما أنه رفض رأي سقراط الذي يعتبر الإنسان مفطوراً على الخير ، وأن الفضيلة "علـــم لا يُعلم " فهي في نظر ـــ سقراط ـــ علم لأنها ذات أصول وقواعد ثابتة لا تتغـــير، كامنـــة في النفس لا تحتاج لكي نتعلمها إلا إلى استفتاء الضمير ، وإعمال العقل في التمييز بين ما ينبغـــي أن نفعله ، وبين ما لا يصح أن نفعله في موقف معين ، إضافة إلى رفضه ـــ أى أرسطو ـــ للموقـــف السوفسطائي الذي يؤكد نسبية الفضيلة واختلافها من شخص لآخر ، واتجه إلى استقراء الواقـــع الأخلاقي كما يعيشه الناس ، وكما يفهمونه ، ثم يحاول إيجاد الســـبيل إلى الارتقـــاء بالســـلوك الإنساني حتى يصل به إلى ما ينبغي أن يكون عليه في كل زمان ومكان . وإذا كان أفلاطون قـــد اعتبر البدن سجناً للنفس فإن أرسطو يعتبر العلاقة بين النفس والجسد علاقة تلازم تشبه علاقـــة المادة بالصورة ، وعليه فإنه لا يمكن أن يكون هناك ثمة فعل نفسي إلا وله أثر جسمي ، وبـــالرغم من تأكيده لعلاقة التلازم بين النفس والجسد ، وأن خير الإنسان والمجتمع إنما يحـــدد بالســـعادة

---

١ : المرجع السابق ، ص ٣٩ .

المرتبطة بالنفس والجسد معاً إذ في تحديده للخير يقول : " إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوق خيراً ما ، فما الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل ، فنقول : إنه يكاد أن يكون أكثر الناس قد أجمعوا عليه بالاسم ، وذلك أن الكثير من الناس والحُذاق منهم يسمونه السعادة ، ويرون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة "[1].

واللافت للنظر هنا هو أن أرسطو يعطي الأولوية لفعل الخير وسلوك الفضيلة للنفس ، باعتبار جانب الإدراك العقلي الذي تتمايز به على سائر المخلوقات ، وهو عنده أرقى قوى النفس ، إذ الإنسان في رأيه فاضل بطبيعته العاقلة ، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يؤتي الإنسان الرذيلة ؟ إن الإتيان بالرذائل في رأى أرسطو هو نتيجة تعطيل قيادة العقل ، إذ الإدراك العقلي يجب أن تكون له القيادة المتواصلة الفعل حتى تكون الفضيلة سمة عامة لكل ما يصدر عن الإنسان من تصرفات " فالخير الذي يخص الإنسان هو فعل للنفس على ما توجب الفضيلة ، فإن كانت الفضائل كثيرة ، فهو فعل ما يوجب أفضلها وأكملها ، وإنما يكون هذا الفعل في السيرة الكاملة، لأن خطّافاً واحداً لا ينذر بالربيع ، ولا يوماً واحداً معتدل الهواء ينذر بذلك"[2].

والإنسان الفاضل هو ذلك الإنسان الذي يكون عنده ثبات في المواقف ، ليصبوا إلى الخير دائماً ، وذاك أمر لا يتحقق إلا للإنسان الذي اتصف بالسعادة إذ أن " الثبات الذي ننشده ينتسب إلى الإنسان السعيد ، الذي سيظلّ سعيداً طوال حياته كلّها ؛ لأنه سيقوم بأفعال وتأملات موافقة للفضيلة"[3].

---

١ : ارسطوطاليس : الأخلاق ، ترجمة إسحاق بن حنين ، تحقيق وتقديم د .عبدالرحمن بدوي ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٩ م، ط : ١ ، ص ٥٧ .

٢ : أرسطوطاليس : الأخلاق ، مرجع سابق ، ص ٦٨ .

٣ : المرجع السابق ، ص ٧٦ .

ذلك الإنسان الذي يعرف الفضيلة ويأتيها في سلوكهِ وهو الذي يترفعّ في حـــالات الشـــدة كـــما في حالات الرخاء ، باعتبار أن " الرجل الفاضل حقاً والعاقل يتحمل كل تقلبات الحـــظّ بهدوء ويستفيد من الظروف ابتغاء أن يفعل بأكبر قدر ممكن من النبل"[1].

يستفاد مما سبق أن ابن حزم يلتقي مع أرسطو في استقراء الواقع الأخلاقي كما يعيشه النـــاس في دراسته للأخلاق ويتحرى كيف يمارس الناس الفضائل في حياتهم ، وكيـــف يميزونهـــا عـــن الرذائل[2] ثم يرتقي بالسلوك إلى ما ينبغي أن يكون عليه هذا الســـلوك . مع فارق وهو أن ابـــن حزم لم يطلق العنان للتأملات العقليّة (أي الفضيلة النظرية) بالمفهوم الأرسطي والـــتي يعتبرهـــا أسمى الفضائل، ومن ثم لم يكن يُنَصِب نفسه ـــ أي ابن حزم ـــ مُشرّع لقوانين ومبادئ أخلاقيـــة ، فإذا كان أرسطو لم يكن الحظّ حليفه في كونه لم يتوفرعلى النص الديني المُنّزل ، فالأمر يختلـــف لدى ابن حزم فسلطة العقل مقيدة بحدود ما جاء به الشرع وإذا كان إنسان الفضيلة عند أرســـطو لا يكفي أن يمتاز بالمعرفة كما ذهب سقراط بل يجب أن تتجسد أفكـــاره الفاضلـــة في أفعالـــه الفاضلة ، فالأمر نفسه أكده ابن حزم في طلب الفضائل ، وفي منفعة العلم ، والاقتداء في السلوك بمحمد رسول الله ﷺ ، واللافت للنظر أن أرسطو في حديثه عن النفـــس وأهميتـــها في تحصيـــل الفضائل نجده يساير أستاذه أفلاطون في كون الإنسان الفاضل بنفسه وليس ببدنه أذ يقـــول : " لست أعني بالفضيلة الإنسية فضيلة الجسد ، بل فضيلة النفس ونحن نقول إن الســـعادة أفضـــل للنفس ، فواجب على صاحب تدبير المدن أن ينظر في أمر تدبير النفس ... وأن يعلـــم أحـــوال

---

١ : المرجع السابق : ص ٧٧ .

٢ : ومن بين الأمثلة التي استقرأها ابن حزم من الواقع الذي عايشه وهي كثيرة جداً ويعرضها إما بصورة شـــاهد عصـــر أو في صورة نصائح نذكر منها قوله : " أول من يزهد في الغادر من غدر له الغادر ، وأول من يمقت شاهد الزور من شهد له به ، وأول من تهون الزانية في عينه الذي زنى بها ، ما رأينا شيئاً فسد فعاد إلى صحته إلا بعد لأي (أي إبطاء) ، فكيف بدمـــاغ يتوالى عليه إفسادُ السُكر كل ليلةٍ ، وإنّ عقلاً زين لصاحبه تعجيل إفساده كل ليلة لعقلٌ ينبغي أن يُتّهَم " لمزيد من التفـــاصيل انظر الأخلاق والسير ، ابن حزم ، مرجع سابق ، ص ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ .

النفس كيف هي "[1]. وهذا يعني أن النفس لدى أرسطو هي المدبرة للفضيلة الإنسية ، ويصبح الخير الأسمى الذى هو سعادة النفس لا تلبيه رغبات الجسد .

ومن ثم تكون الفضائل والقيم نتاج أفعال النفس العاقلة سواء فيما يتعلق بالحكمة النظرية أو بالممارسة في الواقع المُعاش ، وبهذا المعنى يكون عماد الحكمة النظرية لدى أرسطو التأمل والفهم والتعقل ،أما الفضائل الخلقية فعمادها الحرية والعفة.

ولما كانت حياة التأمل الخالص ليست في مقدور كل إنسان ، فإنه يتعين أحياناً الاكتفاء كما يذهب أرسطو " باخضاع تصرفات الإنسان لأحكام العقل ، وذلك يستلزم تنمية بعض الفضائل الأخلاقية وممارستها حتى تصبح جزءاً من عادات الإنسان ، إذ ليس الكريم هو الذي يجود بما عنده مرة ، ولكن من تعود الجود حتى يصبح من طبعه[2]، وعلى هذا الأساس يحدد أرسطو سعادة الإنسان في عمل النفس الناطقة بحسب كمالها[3]، وهنا يلتقي ابن حزم أيضاً مع المعلم الأول ، إذ الإنسان الفاضل برأي ابن حزم هو الذي يكثر من الفضائل وأعمال البر وفي ذلك يقول : " ينبغي أن يرغب الإنسان العاقل في الاستكثار من الفضائل وأعمال البر ، التي يستحق من هي فيه الذكر الجميل ، والثناء الحسن ، والمدحَ وحميد الصفة ، فهي التي تُقرّبه من بارئه تعالى وتجعله مذكورا عنده ـــ عز وجل ـــ الذكْرَ الذي ينفعه ، ويحصل بقاء فائدته ، ولا يبيد أبد الأبد[4].

وإذا كان أرسطو قد خالف أستاذه أفلاطون وكذلك سقراط في أن الفضيلة ليست كامنة في النفس ، وإنما تكتسب وتستفاد بالمران للأعمال الفاضلة ، وممارستها كلما واتتنا الفرصة لذلك،فإن الاكتساب يقتضى أن يكون فينا الاستعدادات والملكات التي تمكننا من تحصيلها ، وفي

---

١ : أرسطوطاليس: الأخلاق، مرجع سابق، ص ٨١.

٢ : د . السيد محمد بدَوي ، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٨٠ م، ص ٥٤ .

٣ : د . محمد بيصار ، الفلسفة اليونانية ، مقدمات ، ومذاهب ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ م، ص ١٤٢ .

٤ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

ذلك يقول أرسطو : " فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضـد إرادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وإن العادة لتنميها وتتمها فينا "[1] ، فالفضيلة على هـذا النحو كيفية للفاعل ، لأنها ملكة واستعداد قائم بنفسه ، كما أنها كيفية للفعـل، لأن الفعـل لا يكون فاضلاً إلا إذا اتصف بها[2] فالأخلاق لدى أرسطو ليست علماً نظريـاً يتعلـق بـالظواهر الأخلاقية فحسب ، وإنما يتصف الإنسان بالفضيلة إذا مارسها ، فالمعرفة النظرية وحدها لا تكفي بل لابد من التطبيق ، وهو ما دفع أرسطو إلى إضافة الأخلاق لموضوعات الفلسفة العمليـة ، وفي هذا المقام يلتقي ابن حزم أيضا مع أرسطو في كون الفضيلة مكتسبة إذ يقول :" فُرِض على النّاس تَعَلُّم الخير ، والعمل به ، فمن جمع الأمرين فقد استوفى الفضيلتين معاً"[3] ، ويقـول أيضـاً : " ليتفكَّر الإنسان في مَن ذُكِر بخير أو بشَر ، هل يزيده ذلك عند الله ـ عزّ وجـلّ ـ درجـةً أو يكسبه فضيلة لم يكن حازها بفعله أيّام حياته[4]؟، والمستفاد من ذلك أن الفضائل برأي ابن حـزم تكتسب بالمران والتربية والتعليم ، ولكن القدرة والاستطاعة والمثابرة في اكتسابها إنما هو بتـأييد من الله عز وجل ، " واعلَم بأنك إنْ تعلّمتَ كيفية تركيب الطبائع ، وتولُّـد الأخـلاق ، مـن استخراج عناصرها المحمولة في النفس، فستقف من ذلك وقوف يقين على أن فضائلك لا خصلة لك فيها ، وأنها مَنْحٌ مِن اللَّه تعالى، لو منحها غيرك لكان مثلك ، وأنّك لو وُكِلْتَ إلى نفسـك لعجزت وهلكت ، فاجعل بدل عجبك بها شكراً لواهبك إياها ، وإشفاقاً من زوالهـا[5]، ولمـا كانت الفضائل برأي أرسطو ليست فينا بالطبع ، فهي عنده قابلة للتكوّن والفساد ، وفي ذلـك يقول : " كل فضيلة أيا كانت تتكوّن وتفسد بالوسائل عينها وبالأسباب عينها ، كما يتـكون

---

١ : أرسطوطاليس : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ك ٢ ب ١ ف ٢ ، ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

٢ : د . محمد بيصار ، الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ .

٣ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ .

٤ : المرجع السابق : ص ٢٤٩ .

٥ : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .

الإنسان ويفشل في كل الفنون سواء بسواء باطلاق "[1]، وهو وما يتفق معه فيه ابن حزم إذ يقول: " فقد تتغير الأخلاق الحميدة بالمرض ، وبالفقر ، وبالخوف ، وبالغضب ، وبالهرم ، وأرحم مَن مُنعَ ما مُنحتَ ، ولا تتعرض لزوال ما بك من النعم بالتعاصي على واهبها تعالى ، وبأن تجعل نفسك فيما وهبك خصلة أو حقاً ، فتقدّر أنك استغنيت عن عصمته ، فتهلك عاجلاً وآجلاً "[2]. وبهذا يدلل ابن حزم على أن الفضائل ليست كامنة في النفس ثابتة لاتتغير بل تكتسب بالمران والتربية وبتأييد من الله ــ عزّ وجلّ ــ و أنها قابلة للتغيير والتبديل ، ويسوق مثالاً عايشه هو يدلل به على تبدل الخُلق بقوله : " ولقد أصابتني علّة شديدة ، ولّدت عليّ ربْواً في الطحال شديداً ، فولّد ذلك عليّ من الضجر وضيق الخُلق ، وقلة الصبر والنزق ، أمراً حاسبتُ نفسي فيه، إذ أنكرتُ تبدُّل خُلقي ، واشتدّ عُجْبي من مفارقتي لطبعي "[3]، والمستفاد من ذلك أن الفضائل في نسق ابن حزم الأخلاقي أعراض محمولة في النفس ثابتة نسبياً ، فقد تذهب عنها لمرض ، أو لفقر، أو لخوف ، أو لغضب ، أو لتقدم في السن " فأشد الأشياء على الناس الخوف، والهم ، والمرض ، والفقر ، وأشدُّها كلها إيلاماً للنفس الهمُّ ، للفقد من المحبوب ، وتوقُّع المكروه، ثم المرض ، ثم الخوف ، ثم الفقر "[4]. ويقول أيضا : " إن الفقر يُستعجل لُيطرد به الخوف ، فيبذل المرء ماله كله ليأمن، والخوف والفقر يُستعجلان ليطرد بهما ألم المرض ، فيغّرر الإنسان في طلب الصحة ، ويبذل ماله فيها إذا أشفق من الموت ، ويودُّ عند تيقنُّه به لو بذل ماله كلُّه ويسلم ويفيق .

والخوف يُستَسْهَل ليطرد به الهمّ ، فيغرّر المرء بنفسه ليطرد عنها الهمَّ ، وأشد الأمراض كلها ألماً وجعٌ ملازم في عضوٍ ما بعينه ، أما النفوس الكريمة فالذي عندها أشدُّ من كل ما ذكرنا ،

---

١ : أرسطوطاليس : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ك ٢ ب ١ ف ٦ ، ص ٢٢٧ .

٢ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

٣ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق،، ص ٢١٠، ٢١١.

٤ : المرجع السابق، ص ٢٣٨.

وهو أسهل المخوّفات عند ذوي النفوس اللئيمة[1]، وبذلك يؤكد ابن حزم أن الناس ذوو طبائع مختلفة ومن ثم يختلفون فى إدراكهم للحياة . يضاف إلى ذلك أن ابن حزم توصل بوساطة استقراءاته ومشاهداته إلى أن تحلي بعض الناس بالخُلق الكريم إنما هو موهبة من الله ــ عز وجل ــ إذ يقول : " وقد رأيت من غِمار العامة من يجري من الاعتدال ، وحميد الأخلاق ، إلى ما لا يتقدمه فيه حكيمٌ عالم رائضٌ لنفسه ، ولكنه قليل جداً . ورأيت ممن طالع العلوم ، وعرف عهود الأنبياء عليهم السلام ، ووصايا الحكماء ، وهو لا يتقدمه في خبث السيرة ، وفساد العلانية والسريرة شِرارُ الخُلق ، وهذا كثير جداً ، فعلمت أنهما مواهب وحرمان من الله تعالى"[2].

(١ــ ٤) روافد التحليل الخلقي لدى ابن حزم :

يقول ابن حزم : " لا تبذل نفسك إلا فيما هو أعلى منها ، وليس ذلك إلا في ذات الله ــ عز وجل ــ وفي دعاء إلى الحق ، وفي حماية الحريم ، وفي دفع هوانٍ لم يوجبه عليك خالقك تعالى، وفي نَصْرِ مظلومٍ ، وباذل نفسه في عَرَض دنيا كبائع الياقوت بالحصى "[3]، ويقول : "كانت فيّ عيوب ، فلم أزل بالرياضة ، واطلاعي على ما قالت الأنبياء ــ صلوات الله عليهم ، والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين في الأخلاق وفي آداب النفس ، أُعاني مداواتها حتى أعان الله ــ عزّ وجلّ ــ على أكثر ذلك بتوفيقه ومَنّه ، وتمام العدل ، ورياضة النفس ، والتصرُّف بأزمّةَ الحقائق ، وهو الإقرار بها ليتعظ بذلك متّعظٌ يوماً إن شاء الله[4]. " وإني لا أُبالي فيما اعتقده حقاً عن مخالفة من مخالفته ، ولو أنهم جميع من على ظهر الأرض ، وإني لا

---

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق، ص ١١٢.

٣ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ٩٣.

٤ : المرجع السابق، ص ١٢٩، ١٣٠.

أبالي موافقة أهل بلادي في كثير من زيهم الذي قد تعودوه لغير معنى ، فهذه الخصلة عندي مــن أكبر فضائلي التي لا مثيل لها[1].

يستفاد من هذه الأقوال : أن ابن حزم يرسم أسلوبه في دراسته للأخلاق محدد الداء ، واصفاً له الدواء ، ويعلن فى جرأة أنه لا يبالى بمخالفة من يخالفه فيما يعتقد أنه حــق لا يتعــارض مــع مصادر الإلزام الأخلاقية الإسلامية ، ويمكن استخلاص روافد منهجه في ثلاث هي :

١ ــ القرآن والسنة .

٢ ــ العلوم الفلسفية التي عرفتها الأندلس ، اليونانية منها والهندية والفارسية والتي ترجمت إلى اللغة العربية. وكذلك ألوان العلوم والثقافة في المشرق العربي ، علاوة على دراية ابن حزم باللغــة اللاتينية ، والأعجمية، وإلمامه بالملل والأهواء والنحل .

٣ ــ معايشته للتجربة الأخلاقية والمتمثلة في مشاهداته الحيوية وتجاربه الخاصة التي قامت على الاستقراء والتتبع .

(١ ــ ٥) غرض ابن حزم في دراسته للأخلاق :

الثابت من دراسة ابن حزم للأخلاق إبراز جانبين أساسيين يمثلان محور علم الأخلاق بالمفــهوم الحديث وهما **جانب نظري** ، **وآخر عملي** . أما بالنسبة للجانب النظري فيتعلق بتحديد أصــول الفضائل وأنواعها والجانب العملي يتعلق بقواعد تطبيق وممارسة تلك الفضائل . والغرض منــهما هو معرفة الفضائل وترجمتها في السلوك ، علاوة على إصلاح الأخلاق الفاسدة ومــداواة علــل النفوس[2].

---

١ : المرجع السابق، ص ١٣٥.

٢ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ٨٥.

يقول ابن حزم : " وإنما يحكم في الشيئين من عرفهما ، لا من عرف أحدَهمـــــا ولم يعـــرف الآخر[1]. والمعرفة هنا تتضمن الجانبين النظري التأملي والعملي التطبيقي " فإذا تعقبت الأمور كلها فسدت عليك ، وانتهيت في آخر فكرتك باضمحلال جميع أحوال الدنيا إلى أنّ الحقيقة إنما هـــي العمل للآخرة فقط ، لأنّ كل أملٍ ظفـــرتَ به فعقباه حزن ، إما بذهابه عنك ، وإمّا بذهـــابك عنه ،ولابد من أحد هذين الشيئين ، إلا العمل لله ـــ عزوجلّ ـــ فعقباه على كل حالٍ ســـرورٌ في عاجل وآجل . أما العاجل فقلّةُ الهمّ بما يهَمُّ به الناس ، وأنّك به معظّمٌ من الصديق والعـــدو ، وأمّا في الآجل فالجّنةُ "[2].

فابن حزم المتأمل في أصول الفضائل صاحب المشــــاهدات الحياتيـــة والتجـــارب الخاصـــة والمستقرىء لظواهر الأخلاق المجتمعية في بيئته يحدد ـــ بعد تمحيص وتأييد بالمشاهدة ـــ غرضـــاً واحداً يستوي في استحسانه جميع الناس ، ويسعون مساعي مختلفة في طلبه كل بحسب طاقتـــه إذ يقول : " تطلبت غرضاً يستوى الناس كلهم في استحسانه ، وفي طلبه ، فلم أجده إلاّ واحـــداً ، وهو **طرد الهم** ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا في إحسانه فقـــط، ولا في طلبـــه فقط ، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم ، وتباين هِمَمِهِم ، لا يتحرّكون أصـــلاً إلاَ فيما يرجون به **طرد الهمّ** ، ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعانون به إزاحته عـــن أنفســـهم ، فمِن مخطئٍ وجه سبيلهِ ، ومن مقاربٍ للخطأ ، ومن مُصـــيبٍ وهو الأقلّ من الناس، في الأقـــلّ من أموره ، فطردُ الهمّ مذهب قد اتفقت الأمم كلّها مُذ خلق الله تعالى العالَم إلى أن يتناهى عـلم الابتداء ويعاقبه عالم الحساب "[3] فالقاعدة العامة التي يستخلصها ابن حزم هنا هى اشتراك جميـــع الناس في غرض واحد وهو طرد الهمّ ، ويقدم من الأدلة ما يؤكـــد صحتـــها ـــ وفي ذات الآن يكشف عن درايته بطبيعة النفس البشرية مستفيداً من تجارب الآخرين الحياتية ـــ فيصنف النـــاس

---

١ : المرجع السابق، ص ٨٧.

٢ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ٨٧.

٣ : المرجع السابق، ص ٨٧، ٨٨.

حسب ما يُؤثِرُ كل منهم " فمن الناس من لا دين له فلا يعمل للآخرة، وفي الناس من أهل الشرّ من لا يريد الخير ، ولا الأمن ، ولا الحق ، وفي الناس من يؤثر الخمول بهواه وإرادته على بُعْدِ الصيت. وفي الناس من لا يريد المال ، ويؤثر عدمَه على وجوده ككثير من الأنبياء عليهم السلام، ومن تلاهم من الزهاد والفلاسفة ، وفي الناس مَن يبغض اللذات بطبعه ، ويستنقص طالَبها ، ... وفي الناس من يؤثر الجهل على العلم ، كأكثر من ترى من العامَّة وهذه هي أغراض الناس التي لا غرض لهم سواها "[1].

والمستفاد من ذلك التصنيف أن لا واحد من الناس يستحسن الهمّ . فمهما تعددت مطالب الناس وتباينت سواء في اقتناء المال أو الصيت أو اللذات أو العلم إلخ ... فإنما هي لطرد الهمَّ . و لم يتوقف ابن حزم عند هذا الاستنتاج الصادق ، وإنما يحدد أسلوب العلاج والذي ينتهي إلى مطلب واحد محدد وهو العمل للآخرة إذ يقول : " وجدت العمل للآخرة سالماً من كل عيب ، خالصاً من كُلّ كَدَر موصّلاً إلى طرد الهمَّ على الحقيقة "[2].

ويدلل على ذلك أيضاً باستقرائه للواقع ومشاهداته فيقول : " ووجدت العامل للآخرة إن امْتُحِنَ بمكروه في تلك السبيل لم يهتم ، بل يُسَر ، إذ رجاؤه في عاقبة ما يَنَالُ به عونٌ له على ما يطلب ، وزائدٌ في الغرض الذي إياه يقصد ، ووجدته إن عاقه عَما هو بسبيله عائق لم يهتم ، إذ ليس مؤاخذاً بذلك ، فهو غير مؤثر فيما يطلب . ورأيته إن قُصِدَ بالأذى سُرَّ ، وإن نكبته نكبة سُرَّ ــ وإنْ تعب فيما يسلك فيه سُرَّ ، فهو في سرور مُتَّصلٍ أبداً ، وغيره بخلاف ذلك "[3]، وقد يُخيل للذهن أن ما جاء في هذا النص السابق إنما هو نتاج تجربة شخصية بالقياس إلى ما مر به ابن حزم .

---

١ : المرجع السابق، ص ٨٨، ٨٩.

٢ : المرجع السابق، ص ٩٢.

٣ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٩٢ ، ٩٣ .

إلا أن المستفاد من ذلك هو أن ابن حزم يسعى إلى تقنين ضابط موضوعي للفضيلة الخلقية وفق مشاهداته واستقراءاته للواقع المعاش ويمكن تحديد ذلك الضابط في محورين :

الأول : طرد الهم : وهو مذهب قد اتفقت عليه الأمم كلها إذ ليس في العالم مذ كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ، ولا يريد طرده عن نفسه .

الثاني: التوجه إلى الله عز وجل: وذلك بالعمل للآخرة فمطلوب النفس البشرية واحد وهو طرد الهم وليس له إلا طريق واحد وهو العمل لله تعالى[1] .

ولما كان طرد الهم يحقق منفعة وسعادة لصاحبه فهذا المحور يذكرنا بمذهب المنفعة لدى أبيقور المتوفى ٢٧٠ ق م[2] . إلا أن مفهوم المنفعة في نسق ابن حزم الأخلاقي يباين طبيعتها لدى أبيقور، فإذا كان التشابه ظاهريا ولفظيا مع أبيقور ، إلا أن المذهبين يختلفان اختلافا جوهريا باعتبار ان المنفعة لدى أبيقور غاية ، أما لدى ابن حزم فهى وسيلة لتحقيق غاية ، وإذا كان معيار الخير والشر هو المنفعة فإن الفعل الذي يعود بالنفع على صاحبه فهو خير، والفعل الذي فيه ألم لصاحبه فهو شر ، ولكن أي المنافع التي تمثل الخير كله لدى ابن حزم ؟ إنها **المنافع المعنوية** للفوز بالآخرة إذ يقول : " رأيت أكثر الناس ، إلاّ من عصم الله تعالى وقليل ماهم ، يتعجلون الشقاء والهم والتعب لأنفسهم في الدنيا ، ويحتقبون عظم الإثم الموجب للنار في الآخرة ، بما لا يحظون معه بنفع أصلاً ، من نيات خبيثة يضبُّونَ عليها ، من تَمَنّي الغلاء المهلك للناس وللصغار ، ومن لا ذنب له ، وتمّني أشدَّ البلاء لمن يكرهونه ، وقد علموا يقيناً أن تلك النيات الفاسدة لا تعجَّلُ

---

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٩٣ .

٢ : إذ أن مقياس الخير عند أبيقور اللذة ومفارقة الألم ، ... والأصل في كل فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم... ويصنف أبيقور اللذة إلى ثلاثة أنواع ، وفي رأيه أن الحكيم هو الذي يتعلق بالنوع الأول منها فقط وهي الناتجة عن إشباع الحاجات الأولية للكائن الحي ، انظر موسوعة الفلسفة ، د . عبدالرحمن بدوي مرجع سابق ، ص ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، وانظر أيضاً مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، د . توفيق الطويل مكتبة النهضة المصرية ـــ القاهرة ١٩٥٣م، ط : ١، ص ٢٢ .

وعليه فإن منهج الإنسان في سلوكه يحدد مستقبله الدنيوي والأخروي حسب توجهاته لطـرد الهم فإما بفعل فاضل يجانب به الرذائل فيحقق له السعادة ، وإما بسلوك تأنس نفسه فيه بـالرذائل فيجانب به الفضائل والطاعات فيحقق له الشقاء.

وعليه يُعرِّف ابن حزم السعيد والشقي من الناس فيقول : " السعيد من أنست نفسه بالفضائل والطاعات ونفرت من الرذائل والمعاصي ، والشقي من أنست نفسه بالرذائل والمعاصي ونفـرت من الفضائل والطاعات[1]. وبهذا المعنى تكون السعادة الحقيقية كما يرى الإمام الغزالى هى السعادة الأخروية[2].

فالمنافع المعنوية هي المقياس ، فجلبها خير ودفعها شر ، ولما كان دفع الآلام المعنوية خـيراً ، وجلبها شر ، فإن الثابت أن دفع الهم من المنافع المعنوية ، باعتبار ان الهم من الآلام النفسية وهـو شر ، فدفعه خير.

والمستفاد أيضاً من تعريفه للسعيد والشقي . مجانبته للفيلسوف اليوناني أبيقور إذ ينطلق مـن التسليم بضرورة الالتزام بالأخلاق الإسلامية ، فمن أطاع ما أمر به الله تعالى ورسوله ﷺ فقـد نهج سبيل الفضائل وفاز بالسعادة ، ومن عصى وجحد أمر الله تعالى جلب لنفسـه الشـقاء وضل سواء السبيل فالاتجاه إلى الله تعـالى هو النهج القويم لدفع الهم ، وأن الفضـائل كلـها لا تَستَحِق اسمها إلا إذا كان جانب الله تعالى واضحاً في اتجاهها .

وهذا بدوره يؤكد أن ابن حزم لم يُطلق العنان لتأملاته وفكره الوضعي بعيداً عـن قواعـد الأخلاق الإسلامية ، فهو يعلم أن الإنسان تتنازعه الأهواء والرغـبات الحسـية وله فيـها مـا لسائر المخلوقات ، وبالانقياد لها ينحط عن مكانته السامية ، وبمجانبته لها بالحكمـة والتميـيز السليم ينجو ويحقق غايته في التزام المُثل العليا المستندة إلى ما شرَّعه الله عز وجل ، ويأتي في هـذا

---

١ : المرجع السابق، ص ٩٦.

٢ : مابوت: مقدمة في الأخلاق، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٧م، ص ٧٦.

المقام قول الله تعالى ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ [سورة النازعات: ٤٠، ٤١]، وهو" رأي جامع لكل فضيلة ، لأن نهى النفس عن الهوى هو ردعها عن الطبع الغضبي، وعن الطبع الشهواني ، لأن كليهما واقع تحت موجب الهوى ، فلم يبق إلا استعمال النفس للنطق الموضوع فيها ، الذي به بانت عن البهائم والحشرات والسباع[١]، ولكن تمييز النفس للفضائل ومعرفتها إياها لدى ابن حزم لا يعني فتح الباب أمام مقياس فردي للقواعد الأخلاقية كما هو الحال لدى السوفسطائيين[٢]. بل معرفة النفس للفضائل عنده ضمن إطار ما يقرره الشرع ، علاوة على أن مجرد معرفة الفضائل لا يكفي لكي يكون الفرد على خلق بل لابد من الممارسة — إذ الدين المعاملة — وهو هنا وإن كان يلتقي مع سقراط في كون الفضيلة هي المعرفة والتمييز ، وبوساطتها تتحقق سعادة الإنسان ، وأن هذه السعادة لا تأتي صدفة بل هي تحقيق بالعلم والفضيلة ، إذ أن "منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة،وهو أنه يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو في الندرة، ويعلم قبح الرذائل فيتجنبها ولو في الندرة "[٣]، فإن ابن حزم لا يذهب مذهب سقراط في رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تتخطى الزمان والمكان[٤]. فإذا كان سقراط أول من توخى إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشريتها[٥]، وتأدى بذلك إلى الاعتقاد بأن للخير أصلا ثابتا في نفس الإنسان ، وهو الضمير عنده الذي يمثل دور الضابط والرقيب لأفعاله ، والذي تزداد فاعليته كلما زادت معارف الإنسان فإن معرفة ابن حزم لطبيعة النفس البشرية وفهمه لأعماقها أدق — اعتمادا على النص القرآني — والسنة النبوية ، إضافة إلى أن استقراءاته ومشاهداته — أعم وأشمل فالمرء لا يكون فاضلا حقا إلا إذا أتى الفضيلة عن علم ، وليس معنى ذلك في مفهوم ابن حزم أن يتوقف المرء

---

١ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ٩٨.

٢ : د . عبدالرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ، جـ : ١ ، ص٥٨٧ .

٣ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ص ، ١١١ .

٤ : د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٧ م، ص ٣٤ .

٥ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

عن فعل الخير حتى يعلمه ، فإن علم أنه خير فعله ، علاوة أن الكثير مما يأتون الرذائل على معرفة تامة باضادها وهي الفضائل ، فالمعرفة وحدها لا تكفي لكي يكون الإنسان فاضلا فمن " طلب الفضائل لم يساير إلا أهلها ، و لم يرافق في تلك الطريق إلا أكرم صديق ، من أهل المواسلة والبر والصدق وكرم العشيرة ، والصبر والوفاء والأمانة والحلم وصفاء الضمائر وصحة المودة ، ومن طلب الجاه والمال واللذات لم يساير إلا أمثال الكلاب الكلبة ، والثعالب الخلبة ، و لم يرافق في تلك الطريق إلا كل عدو المعتقد ، خبيث الطبيعة "[1]، والمستفاد من ذلك أن ابن حزم جانب سقراط في هذا المقام إذ نجد سقراط قد أهمل الجانب العملي في حديثه عن نشر القيم الأخلاقية[2]، بينما نلحظ تأكيد ابن حزم على جانب الممارسة والتطبيق باعتبار أن سيادة الفضائل والقواعد الخلقية يحتاج إلى علم يقترن بالعمل وفق هذا العلم. فالعمل الفاضل لابد وأن يصدر عن معرفة وتعقل ، فالمعرفة بالفضائل فقط لا قيمة لها مالم تجسد في سلوك فاضل . وعليه فالأساس في الالتزام بأخلاق الخير لدى ابن حزم أن يعرف الإنسان نفسه حق المعرفة ، لأن معرفة الإنسان لنفسه تجعله قادرا على أن يوازن بين ما يريد وبين ماهو مفروض عليه، طيب السرية ، فمعرفة المرء لنفسه تحول دون تجاوزاته لحريات الآخرين وحقوقهم ، أو الإساءة إليهم ، " فمن أساء إلى أهله وجيرانه فهو أسقطهم ، ومن كافأ من أساء إليه منهم فهو مثلهم، ومن لم يكافئهم بإساءتهم فهو سيدهم ،وخيرهم ، وأفضلهم "[3]، وعليه فمعرفة المرء لذاته تحمله على تقويم سلوكه وإصلاح عيوبه قبل أن ينصب نفسه ناصحا ومرشدا للآخرين ، أما من تغافل عن عيوبه ، وانشغل بعيوب غيره فهو أسقط الناس وأوضعهم وفي ذلك يقول ابن حزم : " من خفيت عليه عيوب نفسه فقد سقط ، وصار من السخف والضعة والرذيلة والخسة وضعف التمييز والعقل وقلة الفهم "[4] ، ويقول : " طوبى لمن علم من عيوب نفسه أكثر مما يعلم الناس

---

١ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ١١٠ .

٢ : د . محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٣ ، ص ٧٠ ، ٧١

٣ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ١٠١ .

٤ : ابن حزم : المرجع سابق ، ص ١٣٥ .

منها[1]. وبحسب طبائعهم تختلف سلوكياتهم ، وهذه الأخيرة يمكن لها أن تتبدل للأفضل باعتياد حميد العادات والتحلي بجميل الصفات ، والعكس صحيح . " فالحكيم لا تنفعه حكمته عند الخبيث الطبع ، بل يظنه خبيثا مثله "[2]، ويقول : في ذوي الطبائع الردية : " شاهدت أقواما ذوي طبائع ردية ، وقد تصور في أنفسهم الخبيثة أن الناس كلهم على مثل طبائعهم ، لا يصدقون أصلا بأن أحدا هو سالم من رذائلهم بوجه من الوجوه ، وهذا أسوأ ما يكون من فساد الطبع ، والبعد عن الفضل والخير "[3] إلا أنه يؤكد أن الطبع كثيرا ما يغلب التطبع فيصعب على المرء أن يتحلى بضده، " فمن كانت هذه صفته (أي الطبع الردي) لا ترجى لها معافاة أبدا "[4]، وهكذا نجد أن فكر ابن حزم الأخلاقي لم يكن فكرا هامشيا ، بل يفصح عن مفكر خبير بأعماق النفس البشرية وما تطويه من مشاعر وأحاسيس ، فإذا به يرد الحوادث النفسية إلى بواعثها ، عند تحليله للظواهر الأخلاقية فيكشف عن النواميس النفسية التي توجه الإنسان في عواطفه وفي تصوراته للقيم الأخلاقية إذ يقول : " من العجائب أن الفضائل مستحسنة ومستثقلة ، والرذائل مستقبحة ومستخفة "[5] وفي وصفه للمعجبين بأنفسهم يقول : " ولقد تسببت إلى سؤال بعضهم في رفق ولين عن سبب علو نفسه ، واحتقاره للناس فما وجدت أن زاد علي أن قال لي : أنا حر لست عبدا لأحد فقلت له : أكثر ما تراه يشاركك في هذه الفضيلة ، فهم أحرار مثلك .. فلم أجد عنده زيادة ، فرجعت إلى تفتيش أحوالهم ومراعاتها ، ففكرت في ذلك سنين لأعرف السبب الباعث لهم على هذا العجب.. فلم أزل أختبر ما تنطوي عليه نفوسهم بما يبدو من أحوالهم ، ومن مراميهم في كلامهم فاستقر أمرهم على أنهم يقدرون أن عندهم فضل عقل وتمييز رأي أصيل ، ولو أمكنتهم الأيام من تصريفه لوجدوا فيه متسعا ، ولأداروا المماليك الرفيعة ، ولبان

---

١ : ابن حزم: المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ .

٣ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

٤ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

٥ : المرجع السابق، ص ٢٣٣.

فضلهم على سائر الناس ، ولو ملكوا مالا لأحسنوا تصريفه فمن هنا تسرب التيه إليهم وسرى العجب فيهم "[1].

وفي تقييم السلوك الأخلاقي يذهب إلى أنه " لا عيب على من مال بطبعه إلى بعض القبائح، ولو أنه أشد العيوب ، وأعظم الرذائل ، مالم يظهره بقول أو فعل ، بل يكاد يكون أحمد ممن أعانه طبعه على الفضائل ، ولا يكون مغالبة الطبع الفاسد إلا عن قوة عقل فاضل "[2]، ومعنى ذلك أن السلوك القبيح الكامن — مع أنه من أعظم الرذائل — إلا أنه لا يعاب مقارنة بالأداء ، إذ لا يمكن المحاسبة على سلوك لم يظهره صاحبه ويكون والحالة هذه الميال بطبعه إلى القبائح ولا يظهرها أفضل ممن أعانه طبعه على الفضائل لأنه استطاع أن يكبح جماح طبعه في إخفاء سلوكه ، وفي تحليله للأنماط السلوكية الأخلاقية ودراسته لبواعث السلوك الأخلاقي ، يبرز حقيقة لا جدال فيها وهي أن التغيرات الجسمية المصاحبة للانفعالات واحدة سواء كانت هذه الانفعالات سلبية أو إيجابية إذ يقول : " لو قال قائل : إن في الطبائع كرية ، لأن أطراف الأضداد تلتقي ، لم يبعد عن الصدق، وقد نجد نتائج الأضداد تتساوى ، فنجد المرء يبكي من الفرح ومن الحزن ، ونجد فرط المودة يلتقي مع فرط البغضة في تتبع العثرات ، وقد يكون ذلك سببا للقطيعة عند عدم الصبر والإنصاف "[3]، وهو ما أوضحته تجارب "كانون"حيث أثبت أن هرمون " الإبينفرين " يحدث التغيرات نفسها المصاحبة للإنفعال دون احساس بالانفعال مدللا بذلك على خطأ نظرية "وليام جيمس" في تفسير الانفعال والذي كان يعتقد أن احساسنا بالتغيرات الجسمية هي سبب الانفعال، ومن ثم يكون لكل انفعال تغيرات جسمية خاصة به[4]، وفي ثنايا تحليله لتلك الأنماط الخلقية يبرز مراتب النصيحة ، ومتى يتأكد أثرها ويمتدح ومتى يذم ،

---

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٣٠.

٣ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .

٤ : د . علي ماضي : النفس البشرية ، تكوينها ، واضطراباتها ، وعلاجها ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

وكأنه بذلك يقدم أسلوبا لمعالجة الأخلاق الفاسدة إذ يقول : " النصيحة مرتان : فالأولى فرض وديانة ، والثانية تنبيه وتذكر ، وأما الثالثة فتوبيخ وتقريع ، وليس وراء ذلك إلا التركل واللطام ، اللهم إلا في معاني الديانة ، فواجب على المرء أن يزيد النصح فيها رضى المنصوح أو سخط ، تأذى الناصح بذلك أو لم يتأذ... وإذا نصحت فانصح سرا لا جهرا ، وبتعريض لا تصريح ، إلا أن يفهم المنصوح تعريضك فلابد من التصريح ، ولا تنصح على شرط القبول منك ، فإن تعديت هذه الوجوه فأنت ظالم لا ناصح ، وطالب طاعة وملك لا مؤدي حق أمانة وأخوة ، وليس هذا حكم ولا حكم الصداقة ، لكن حكم الأمير مع رعيته والسيد مع عبيده[1].

واللافت للنظر أن ابن حزم في تحليل للانماط السلوكية الأخلاقية يفسر ويعلل ثم يعلق في عبارات شديدة الإيجاز في صورة حكم وأمثال، والغرض منها الموعظة الحسنة بخلاصة النتائج التي توصل إليها من تحليلاته وتجاربه ومن ذلك: " الناس فيما يعانونه ، كالماشي في الفلاة ، كلما قطع أرضا بدت له أرضون ، وكلما قضى المرء سببا حدثت له أسباب "[2] ويقول : " أحرص على أن توصف بسلامة الجانب ، وتحفظ من أن توصف بالدهاء فيكثر المتحفظون منك ، حتى ربما أضر ذلك بك ، وربما قتلك ... وطن نفسك على ماتكره ، يقل همك إذا أتاك ويعظم سرورك ويتضاعف إذا أتاك ما تحب مما لم تكن قدرته ، إذا تكاثرت الهموم سقطت كلها.. "[3] "السعيد كل السعيد في دنياه من لم يضطره الزمان إلى اختبار الإخوان "[4] " كثرة الريب تعلم صاحبها الكذب ، لكثرة ضرورته إلى الاعتذار بالكذب ، فيضرى عليه ويستسهله "[5].

---

١ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ١٥٤ .

٢ : ابن حزم: الأخلاق والسير، المرجع السابق، ص ١٩١.

٣ : المرجع السابق، ص ١١٣.

٤ : المرجع السابق، ص ١١٤.

٥ : المرجع السابق، ص ٢٣٦.

الفصل الثانى

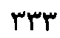
الفضائل الخلقية الأساسيه لدى ابن حزم

(٢ ــ ١) تمهيد

(٢ ــ ٢) تعريف الفضيلة .

(٢ ــ ٣) شروط الفضيلة الخلقية .

(٢ ــ ٤) أصول الفضائل لدى ابن حزم .



الفصل الثاني

الفضائل الخلقية الأساسية لدى ابن حزم

(٢ـــ ١) تمهيد :

إن الفضيلة في الإسلام تستند في مفهومها إلى مفهوم العدل في الإسلام ، وإذا كان العـــدل في الإسلام يعني أن ينال كل امرئ ثمار جهده ، وأن يتحمل كل امرئ مسؤولية أخطائه ، تكـــون الفضيلة وفقا لهذا المعنى أن يمنح المرء غيره شيئا من ثمار عمله ، أو أن يتحمل عنه بعض تبعة فعله، وفي هذا المعنى يقول الأصفهاني : " العدل فعل ما يجب ، والتفضل الزيادة على مــا يجــب "[١]، وعليه فإن إيجابية الفضيلة كفعل خير تتمثل في كون هذا الفعل يتخطى حدود ما يوجبه العـــدل من حقوق الآخرين ، ويتجاوزه ويضيف إليه ، ولكن العمل مهما كانت صوره وأبعـــاده لـــن يكون فاضلا إلا إذا استوفى شروط الفضيلة . وقبل تعرف شروط الفضيلة نعرض لبعض تعريفات الفضيلة .

(٢ـــ ٢) تعريف الفضيلة :

الفضيلة في المفهوم الأرسطي هي فعل مكتسب تجعل الإنسان صالحا خـــيرا " فالفضيلـــة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحا ، رجل خير ، والفضل لهـــا في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به "[٢]. و يعرف لالاند الفضيلة في معجمه بأنها ، " الاســـتعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية ، ويعرفها القديس توما بقوله : إنها صفـــة طيبـــة للنفس بها تستقيم الحياة ولايسيىء أحد استخدامها "[٣] فالفضيلة اليونانية هي أن يـــؤدي المـــرء

---

١ : الأصفهاني " الحسين بن محمد بن المفضل الراغب " : الذريعة إلى مكارم الشريعة، المطبعة الشرقية ، مصـــر ١٩٠٤ م، ط : ١، ص ٢٠ .

٢ : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ص ٢٤٤ .

٣ : د . عبدالرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ـــ الكويت ١٩٧٥ م ط : ٢ ، ص ١٤٣ .

العمل الخاص به ، وهي تلك الأعمال الصالحة الخيرة ، ويظهر ذلك في قوله : " أما الفضائل فإنا نكتسبها إذا استعملناه أولا ، كالحال في سائر الصناعات لأن الأشياء التي ينبغي أن نعملها إذا تعلمناها ، هنا إذا عملناها تعلمناها ، مثال ذلك إذا بنينا صرنا بنائين ، وإذا ضربنا العود صرنا ضرابين للعود ، وإذا فعلنا أمور العدل صرنا عادلين ، وإذا فعلنا أمور العفة صرنا أعفاء ، وإذا فعلنا أمور الشجاعة صرنا شجعاء"[1] ، والفضيلة عنده ليست إسرافا في قمع الجسد لصالح النفس ، وليست ميلا إلى اللذات الحسية والمنفعة الخاصة ، فالإفراط والتفريط فيهما خروج عن طريق الفضيلة ، والإقلال أو الإكثار لا يوصلان إلى السعادة بل الفضيلة توسط واعتدال . يقول أرسطو : " الفضيلة استعداد مكتسب وراسخ للفعل الإرادي التأملي ، وفقا لوسط عادل يتحدد بالنسبة إلينا، وكما يحدده العقل "[2]، وعليه فالفضيلة لدى أرسطو ليست إسرافا في قمع مطالب الجسد لحساب النفس وليست ميلا كليا إلى اللذات الحسية والمنفعة الشخصية فالمبالغة والتقصير يتضمن كل منهما الخروج عن حد الفضيلة الذي هو التوسط والاعتدال ، فالفضيلة إذن بهذا المعنى هي ضبط للانفعالات بغرض تحقيق الاتزان في السلوك ، أي ضبط أفعال الإنسان لتحقيق الاعتدال ، وكلاهما يؤديا إلى الوسطية إذ " الفضيلة لها علاقة بالانفعالات ، والأفعال التي فيها خطأ ، والنقصان موضوع للذم، بينما الوسط موضوع للمدح والنجاح ...فالفضيلة إذن نوع من التوسط ، بمعنى أنها تستهدف الوسط"[3]، وجوهر الوسط العدل الأرسطي لا يمكن فهمه إلا إذا أخذنا في الاعتبار نظرة أرسطو للنفس الإنسانية حيث يميز فيها بين جزئين جزء عقلاني ، وأخر غير عقلاني ففي تعليق على نظرية النفس يقول : " إننا سنأخذ عنها التمييز بين جزئي النفس،أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه ..."[4]، وبناء على ذلك نجده في تحليله للفضائل يصنفها

---

١ : أرسطوطاليس : الأخلاق ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص ٨٦ .

٢ : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٢٤ م ، ق ٦ ص ٢٦.

٣ : أرسطوطاليس : الأخلاق ، مرجع سابق ، ص ٩٦ .

٤ : أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ك أ ب ١١ ث ١١ ، ص ٢٢١ .

إلى صنفين الفضائل الأخلاقية الحياتية أو العملية التي لا تتحقق إلا بتوجيه الجزء العاقل للجزء الشهواني غير العاقل حتى يعيش الإنسان حياة اجتماعية خيرة وسعيدة ، والفضيلة النظرية وهي فضيلة العقل الإنساني بما هو كذلك ، إذ أن وظيفة العقل ليست فقط في ضبط سلوكياتنا في الحياة العملية ، بل ليؤدي أيضا وظيفة التأمل والتفكير ، والتي هي له خاصة .

يستفاد من ذلك أيضا أنه إذا كان مبدأ الوسط العدل[1] هو الذي لا يعاب بإفراط أو تفريط فليس الغرض منه تطبيقه إلا لتحقيق الفضائل الأخلاقية وليس لتحقيق الفضيلة النظرية التي هي فضيلة الحكمة " فالخير في الطب : الصحة ، وفي تدبير الحرب : الظفر ، وفي صناعة البناء : البيت . وهو في كل واحد من الأشياء غيره في آخر ، وهو الغاية المقصودة في كل فعل واختيار... فيجب من ذلك إن كان هنا شيء هو غاية لجميع الأشياء التي تفعل ، فهو الخير الذي ينبغي أن يفعل "[2] ، وفي كل ذلك يجب أن يكون للإدراك العقلي القيادة المتواصلة حتى تكون الفضيلة سمة عامة لكل ما يصدر عن الإنسان فإن " الثبات الذي ننشده ينتسب إلى الإنسان السعيد ، الذي سيظل سعيدا طوال حياته كلها ، لأنه سيقوم بأفعال وتأملات موافقة للفضيلة "[3] فالإنسان الذي يقترن عنده الفكر الفاضل بالفعل الفاضل هو الذي يترفع في حالات الشدة ، كما في حالات الرخاء ، وإذا كان الوسط العدل يمكن تكميمه في الرياضيات وتحديده بدقة فهو ليس كذلك في مجال الأخلاق ، بل يبقى وسطا تقديريا لأنه يصعب أن يكون حسابيا بالنسبة للإنسان ، ويكون الوسط العدل وفق هذا المعنى هو أن يفعل الإنسان ما يجب أن يفعله ، مع الذين يجب أن يفعله معهم ، وفي الظروف والمناسبات التي يجب أن يفعله فيها ، ومن أجل الغاية التي يجب أن يفعله من أجلها[4]. وعليه فإذا كانت أفعال الإنسان ينبغي أن تتجه نحو تحقيق

---

١ : يلاحظ أن أرسطو يستخدم مبدأ الوسط في تعبيرات متعددة منها الوسط الحكيم ، الوسط الحق ، الوسط القيم – انظر المرجع السابق الكتاب الثاني الأبواب الخامس والسادس والسابق ص ، ص ٢٤٠ – ٢٦٠ .

٢ : أرسطوطاليس : الأخلاق ، تحقيق د . عبدالرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص ٦٥ .

٣ : المرجع السابق ، ص ٧٦ .

٤ : د . عبدالرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ، مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

الكمال ، والكمال يفسده الإفراط والتفريط ، فإن طلب الكمال يمكن للإنسان أن يحققه إذا التزم " الوسط الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوي بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس ولا هو بعينه بالنسبة للجميع "[1]، وأرسطو لا يذهب إلى إقرار الوسط في جميع الأفعال إذ أن هناك أفعال هي شر ورذيلة في ذاتها كالفجور ، والحسد ، والزنا ، والسرقة ، والقتل ، وكلها أفعال قبيحة ، وفي ذلك يقول أرسطو : " إن كل فعل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلا لهذا الوسط ، فمن الأفعال ومن الانفعالات ما يعلق معنى الشر والرذيلة حين يذكر اسمه : مثل السوء أو قابلية التلذذ بمصاب الغير ، والفجور والحسد ، وفي الأفعال الزنا والسرقة والقتل ، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يجانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية بمجرد السمة القبيحة التي هي موسومة بها فقط ، لا بسبب إفراطها ولا بسبب تفريطها ، فليس البتة حينئذ في هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل ، فإنه لا يمكن فيها إلا اقتراف آثام . وليس في الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير مثلا في الزنا إذا كان ارتكب كما ينبغي ، ومع المرأة الفلانية ، وفي الظروف الفلانية ، وبأي طريقة ، فإنه بوجه عام مفارقة أي واحد من هذه الأشياء خيانة"[2]، ومعنى ذلك ليس لمثل هذه الأفعال الآثمة وسط ولا إفراط ولا تفريط ، ذلك " لأنه ليس ممكنا أن يوجد وسط للإفراط ولا للتفريط ، كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط"[3]، واللافت للنظر أن أرسطو في ثنايا تحليلاته للفضائل الأخلاقية العلمية أشار إلى بعض الاستثناءات متمثلة في أن بعض من الفضائل الأخلاقية لا يمكن تحليلها من خلال مفهوم الوسط وهي الفضائل التي لها أضداد مثل الصداقة ، والعدالة، والأمانة ، فصداقة الفضيلة تختلف عن الصداقة المزيفة مثل صداقة اللذة أو صداقة المنفعة ، كما أن فضيلة العدالة لا يجوز أن تكون وسط بين مرذولين ؛ لأن العدالة ضد الظلم وفي المقابل هناك

---

١ : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ص ٢٤٤ .

٢ : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ك م ب ٦ ف ١٩ ، ص ٢٤٨ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

رذائل لا يجوز أن نضعها كأطراف لفضائل مثل السرقة والزنا والقتل ، فهي رذائل وفق طبيعتها الشريرة بينما الفضائل التي ليس لها أضداد هي التي يجوز تحري الوسط العدل فيها مثل فضيلة الشجاعة ، فهي وسط بين مرذولين هما الجبن والتهور ، وكذلك فضيلة الكرم فهي وسط بين مرذولين هما البخل والإسراف . وعليه فإن الفضيلة أمر خاص بالإنسان ، ترتبط بالجزء المميز له عن سائر المخلوقات وهو الجزء العاقل فيه ، باعتبار أن الإنسان لدى أرسطو كائن أخلاقي بطبيعته العاقلة والفضيلة أمر ضروري للفرد والجماعة وهي بشكل أساسي على ما تدبره لها النفس العاقلة .

إذا الفضيلة الإنسانية لديه هي " فضيلة النفس لا فضيلة البدن[١] . وبذلك تصبح السعادة التي هي غاية فعل الخير ، هي السعادة النفسية ، وتكون الفضائل والقيم الأخلاقية أمورا تتعلق بنتائج أفعال النفس العاقلة في كل حالاتها سواء ارتبطت بالحكمة النظرية أو بممارسة الفضائل العملية وعليه يمكن القول بأن الفضائل الفكرية لديه عمادها الحكمة والفهم والعقل ، والفضائل الخلقية عمادها الحرية والعفة .

بعد هذا العرض لجوهر الوسط العدل وأقسام الفضائل لدى أرسطو نجد هذا الضابط الوسطى لمفهوم الفضيلة هو نفسه لدى ابن حزم عند تحليله للفضائل إذ يقول : " الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط ، فكلا الطرفين مذموم ، والفضيلة بينهما محمودة ، حاشا العقل فإنه لا إفراط فيه "[٢].

فنجده يحذر من الإفراط أو التفريط فى الفعل فيقول : "إياك والامتداح فإن كل من يسمعك لا يصدقك ، وإن كنت صادقا ، بل يجعل ما سمع منك من ذلك فى أول معايبك . وإياك ومدح أحد فى وجهه ، فإنه فعل أهل الملق . وإياك وذم أحد لا بحضرته ولا فى مغيبه ، فلك فى إصلاح

١ : ابن حزم: الأخلاق والسير في مداواة النفوس، مرجع سابق ص ٢٢٠.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٣٢.

نفسك شغل . وإياك والتفاقر ، فإنك لا تحصل من ذلك إلا على تكذيبك ، أو احتقار من يسمعك ... وإياك ووصف نفسك باليسار ، فإنك لا تزيد على إطماع السامع فيما عندك..."[1].

وكذلك الاستهانة نوع من أنواع الخيانة ، إذ قد يخونك من لا يستهين بك ، ومن استهان بك فقد خانك الإنصاف ، فكل مستهين خائن ، وليس كل خائن مستهينا[2] وأيضا "حالان يحسن فيهما ما يقبح فى غيرهما، وهما : المعاتبة والاعتذار ، فإنه يحسن فيهما تعديد الأيادى ، وذكر الإحسان ، وذلك غاية القبح فى ماعدا هاتين الحالتين[3] ويلاحظ فى ذلك أن سبب الاستهانة هى انعدام العقل والتمييز ، " وبالجملة فكلما نقص العقل توهم صاحبه أنه أوفر الناس عقلا ، وأكمل تمييزا ..[4] .

ومن ثم نجد ان ابن حزم يؤكد على أهمية العقل فى الفعل الفاضل، اذ يقول : "والمطلوب فى كل ذلك العقل ، اذ العاقل هو من لا يفارق ما أوجب تمييزه[5]. "رب مخوف كان التحرز منه سبب وقوعه ، ورب سر كانت المبالغة فى طيه سبب انتشاره"[6] والسبب فى ذلك كله برأيه كما يقول: " هو الإفراط الخارج عن حد الاعتدال[7].

---

١ : المرجع السابق، ص ٢٢٦، ٢٢٧.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٢٩.

٣ : المرجع السابق، ص ٢٣٠.

٤ : المرجع السابق، ص ٢٢٥.

٥ : المرجع السابق، ص ٢٢٧.

٦ : المرجع السابق، ص ٢٣٢.

٧ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢ـ ٣) شروط الفضيلة الخلقية :

لابد للعمل الفاضل من شروط تكون بمثابة مخطط لتوضيح حدود الفعل الفاضل ، وتأمين لما نروم القيام به من أفعال وهذه الشروط يمكن تحديدها فيما يلي :

١ ـ الايمان بالله والاقتداء برسوله الكريم :

من المقطوع به أن القيمة الأخروية هي الغاية القصوى لعمل المسلم ، والأساس في ذلك هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . فالإيمان بالله هو العروة الوثقى ، إذ لا عمل يقبل من المسلم إلا به، قال تعالى : ﴿ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ **[المائدة:٥]**، ويقول عز وجل : ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى ، وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا﴾ **[النساء:١٢٤]** فأي عمل صالح لا تكون له قيمة أخروية إلا إذا استوفى صاحبه شرط الإيمان بالله . وقد سئل النبي ﷺ عن ابن جدعان وما كان يفعل في الجاهلية من صلة الرحم، وحسن الجوار، وقرى الضيف، هل ينفعه؟ فقال : " لا لأنه لم يقل يوما رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين "[١] فأي عمل فاضل لا قيمة له مع افتقاد فاعله شرط الايمان بالله . فالسبيل الموصلة على الحقيقة لطرد الهم هي التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة[٢]، فالعمل لله تعالى هو الطريق الصحيح للفوز بالآخرة ، وصاحبه كما يقرر ابن حزم " إن امتحن بمكروه في تلك السبيل لم يهتم ، بل يسر ، إذ رجاؤه في عاقبة ما ينال به عون له على ما يطلب ، وزائد في الغرض الذي إياه يقصد "[٣]، وعليه فلا يجب أن يبذل الإنسان نفسه إلا فيما هو أعلى منها ، وليس ذلك " إلا في ذات الله عز وجل ، وفي دعاء إلى الحق "[١]، "

---

١ : ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين عن رب العالمين ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٦٨،جـ:٤، ص ٣٢٠.

٢ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٩٠ .

٣ : المرجع السابق ، ص ٩٢ .

إلا فيما هو أعلى منها ، وليس ذلك " إلا في ذات الله عز وجل ، وفي دعاء إلى الحق "[1]، " ومن أراد خير الآخرة ، وحكمة الدنيا وعدل السيرة ، والاحتواء بمحاسن الأخلاق كلها ، واستحقاق الفضائل بأسرها ، فليقتد بمحمد رسول الله ﷺ وليستعمل أخلاقه وسيره ، ما أمكنه "[2]. فالإيمان بالله عز وجل شرط ضروري للفعل الفاضل الخير الذي يسعى به صاحبه للفوز بالآخرة " فهو تعالى الذي شق لنا الأبصار الناظرة ، وفتق فينا الآذان السامعة ، ومنحنا الحواس الفاضلة ، ورزقنا النطق والتمييز اللذين بها أستأهلنا أن يخاطبنا ، وسخر لنا ما في السموات وما في الأرض من الكواكب و العناصر ، و لم يفضل علينا من خلقه شيئا غير الملائكة المقدسين ، الذين هم عمار السموات فقط ... "[3] فشكر المنعم فرض وواجب .

٢ ـ الوعي والتمييز :

إن الله عز وجل قد خص الإنسان بخاصية حرم منها غيره إلا الملائكة وهي " التمييز "، فيجب على الإنسان أن يوظفها فيما يقربه إلى الله عز وجل فالعاقل إنما يغتبط بتقدمه في الفضيلة التي أبانه الله تعالى بها عن السباع والبهائم والجمادات ، وهي التمييز الذي يشارك فيه الملائكة "[4] وهذا الاستعداد الذي أودعه الله عز وجل في النفس الإنسانية به تميز الخير عن الشر ، والفضائل عن الرذائل ، وهو العقل ويحده ابن حزم بقوله : " حد العقل استعمال الطاعات والفضائل ، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل "[5] .

فالسعيد من أنست نفسه بالفضائل والطاعات وأما الذي يسر بشجاعة أو قوة جسميه أو سرعة عدوة و لم يضعها في موضعها لله عز وجل فليعلم أن من الحيوان ما يفوقه في هذه

---

١ : المرجع السابق، ص ٩٣.
٢ : المرجع السابق، ص ١٠٩.
٣ : المرجع السابق، ص ٢٥١.
٤ : المرجع السابق، ص ٩٧.
٥ : المرجع السابق، ص ١٨٣.

الصفات[1] " لكن من قوى تمييزه واتسع علمه ، وحسن عمله ، فليغتبط بذلك ، فإنه لا يتقدمه في هذه الوجوه إلا الملائكة وخيار الناس "[2]، ويؤكد ابن حزم أن " الحمق ضد العقل "[3]. إذ لا واسطة بينهما ، وكذلك الجنون ضد العقل ولا واسطة بينهما وفي ذلك يقول : " وضد الجنون تمييز الاشياء ، ووجوه القوة على التصرف في المعارف والصناعات ، وهذا الذي يسميه الأوائل النطق[4] ، ولا واسطة بينهما "[5] وهنا يلتقي مع أرسطو في أن لا وسط بين العقل والحمق أو العقل والجنون باعتبار أن كل من الحمق والجنون ضد العقل ، وعليه فإن العقل الذي هو قوة التمييز شرط ضروري لأن يأتي الإنسان الفضائل وأعمال البر ويداوم في آدائها ، وينبغي أن يرغب الإنسان العاقل في الاستكثار من الفضائل وأعمال البر ، التي يستحق من هي فيه الذكر الجميل ، والثناء الحسن ، والمدح وحميد الصفة ، فهي التي تقربه من بارئه تعالى وتجعله مذكورا عنده عز وجل الذكر الذي ينفعه ، ويحصل على بقاء فائدته "[6]. فالعقل أساس الأخلاق لدى ابن حزم ، ولابد لصاحبه أن يتحلى بالعلم والمعرفة إذ للعلم حصته في كل فضيلة ، وللجهل حصة في كل رذيلة وفي ذلك يقول ابن حزم :

إنما العقل أساس ... فوقه الأخلاق سور

فحلى العقل بالعلم ... وإلا فهو بور

---

١ : المرجع السابق، ص ٩٨.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣ : المرجع السابق، ص ١٨٤.

٤ : والنطق لدى الأوائل في لغتهم يعني التفكير والتعقل إضافة إلى التكلم.

٥ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ١٨٤.

٦ : المرجع السابق، ص ٢٤٩، ٢٥٠.

جـــاهل الأشـــياء أعمــــى   لا يـــر كيــــف يــــدور[1]

٣ ـــ حرية الاختيار :

الحرية في معناها الاشتقاقي تعني انعدام القسر والإلزام ، وطبقا لهذا المعنى فإن الإنسان الحر هو من لا تتحكم في حركته أية بواعث داخلية كانت أم خارجية.

أما الحرية بمفهومها الفلسفي تعني اختيار الفعل عن روية وتدبر مع القدرة والاستطاعة علـــى القيام بالفعل أو عدم القيام به . والحرية بهذا المعنى تتضمن وجهين " حريـــة الاختيـــار " وهـــي الاختيار الإداري لدى الإنسان أي تقليب المشكلة على وجوهها المختلفة ـــ وجـــوه الفعـــل أو الترك ـــ ثم ينتهي إلى رأي يبرمه وقرار ينفذه ، عندئذ تأتي مرحلة القيام بالفعل وهـــي "حريـــة الفعل" أي تنفيذ القرار ، إما بالقيام بالفعل أو الامتناع عنه ، وبالرغم من تمايز وجهي الحريـــة إلا أنهما متلازمان إذ الحرية لا تتم إلا بهما .

كذلك الحرية في الإسلام لا تنتفي بإثبات إرادة الله النافذة ، ولا بتوكيـــد علمـــه الســـابق الشامل، ولا تنتفي بضغط الميول الفطرية أو تأثيرات البيئة المادية والاجتماعية والثقافية . وابـــن حزم يؤيد القول بالحرية ويقرر مبدأ الاختيار ويبطل بالأدلة قول من يقول بالجـــبر ، مســـتندا في ذلك إلى النص القرآني ، وشاهدة الحس ، واللغة ، فأما النص مثل قوله تعالى: ﴿جزاء بما كنتـــم تعملون﴾ **[سورة الواقعة:٢٤]** ، وقوله تعالى : ﴿لم تقولون مالاتفعلون﴾ **[سورة الصـــف:٢]**، فنص قول الله سبحانه وتعالى يبطل قول من يقول بالجبر ، حيث نص سبحانه وتعالى على أننـــا نعمل ونفعل ونصنع واسناد ذلك إلى المكلف ، وأما الحس ، فبشهادة الحواس ، وبضرورة الفعـــل وبديهياته كل هذا يؤيد القول بالحرية ويقرر مبدأ الاختيار ويبطل قول من يقول بالجبر ويدلـــل على ذلك بقوله : " فلقد علمنا علما لا يخالجه الشك أن بين صحيح الجوارح وبين من لا صحـــة

١ : المرجع السابق، ص ٢٣٩.

لجوارحه فرقا لائحا لجوارحه ، لأن صحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختـارا لها دون مانع ، والذي لا صحة لجوارحه ، لو رام ذلك جهده لم يفعله أصلا ولا بيان أبين مـن هذا الفرق , والجبر في اللغة هو الذي يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده . فأما من وقع فعلـه باختياره وقصده فلا يسمى في اللغة مجبرا[1] .

ويذهب ابن حزم إلى أن ألفاظ الاستطاعة والقدرة تفصح عن معنى واحد وهو صفـة مـن يصدر عنه الفعل باختياره أو يتركه باختياره وهذا الاختيار الإنساني يباينه الاختيـار الإلهـي إذ يقول : " الفرق بين الفعل الواقع من الله ـ عز وجل ـ والفعل الواقع منا ، هـو أن الله تعـالى اخترعه ، وجعله جسما أو عرضا أو حركة أو سكونا أو معرفة أو إرادة أو كراهية ، وفعل عـز وجل كل ذلك فينا بغير معاناة منه ، وفعل تعالى بغير علة .

وأما نحن فإنما كان فعلا لنا لأنه عز وجل خلقه فينا ، وخلق اختيارنا له ، وأظهره عزجل فينـا محمولا لاكتساب منفعة ، أو لرفع مضرة و لم نخترعه نحن[2]، والاستطاعة برأي ابـن حـزم مـن الناحية اللغوية صفة في المستطيع ، والمستطيع قد يكون مستطيعا ثم تراه غير مستطيع لعلة طـرأت على أعضائه ... ومن ثم فإن الاستطاعة عرض من الأعراض يقبل الأشد والأضعـف ، وضـد الاستطاعة العجز ، فهما ضدان يتقاسمان طرفي البعد كالعلم والجهل ، وينكر ابن حزم أن تكـون الاستطاعة أداة للفعل ، لأنه قد توجد الاستطاعة ولكن اعتلال الجوارح يحول دون وقوع الفعـل وعليه فإن ابن حزم يشترط لتحقيق الاستطاعة على الفعل شرطان هما :

صحة الجوارح ، وارتفاع الموانع ، وهذان الشرطان يكونان قبل الفعل[3]، ولكي يتم الفعـل ويبلغ كماله لابد من العون والتوفيق والتأييد الإلهي ويدلل على ذلك بقوله : " إن القـوة الـتي

---

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد، ٢، ج:٣، ص ٢٣.

٢ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ٢، ج:٣، ص٢٥، وانظر المجلد: ٣، ج:٥، ص ٦٠.

٣ : المرجع السابق، المجلد: ٢، ج:٣، ص ٣٠.

تــرد من الله تعالى على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقا وعصمة وتأييدا ، والقــوة التي ترد من الله تعالى فيفعل العبد بها الشر تسمى بالإجماع خذلانا . والقوة التي ترد مــن اللــه تعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عونا أو قــوة أو حولا . وتبين مــن صحة هذا قول المسلمين لا حول ولاقوة إلا بالله. والقوة لا يكون لأحد البتة فعل إلا بها ، فصح أنه لا حول ولا قوة لأحد إلا بالله العلي العظيم "[1] .

يستفاد مما سبق أن تمام الحرية بوجهيها ــ حرية الاختيار وحرية الفعــل ــ لا تتحقــق إلا بالاستطاعة التي منحها الله للعبد ، وزوال العوائق عنها، أى التوفيق الإلهي لما يروم العبد فعلــه . وعليه فأفعال العباد محدودة بالقوة والاستطاعة التى منحها الله ــ عز وجل ــ للعباد ، وموافقــة الأسباب المسخرة لنا من قبله تعالى فى الكون ، أى التأييد الإلهى لأفعالنا[2]. ولما كانت الأســباب المسخرة (ظواهر الكون كافة) تسير على نظام محدود ، وترتيب منضود بحسب ما قــدره الله سبحانه وتعالى ، وأفعالنا التى نروم فعلها مرتبطة بموافقة هذه الأسباب لها ، فإن أفعالنا الإراديــة هى الأخرى محدودة ، وعليه فالحرية لدى ابن حزم حرية ملتزمة ، ويبرهن على أن الله عز وجــل مخترع لأفعال العباد وكذلك الإرادة والمعرفة فى النفوس مستندا الى النص القرآنى حيــث نجــده يؤكد أن الخلق كله جواهر وأعراض ولا يعقل إن يفعل الجواهر أحد سوى الله تعالى ، وعلــى ذلك فلم تبق إلا الأعراض فلو كان الله عز وجل خلق بعض الأعراض وخلق النــاس البعــض الآخر لأصبحوا في هذه الحالة شركاء لله في الخلق وهذا برأي ابن حزم شرك بالله ، وعليه فإنه قد وضح وضوحا جليا أن الخالق للعالم ولكل ما فيه من جواهر وأعراض هــو لله،والخلــق هــو الاختراع ،فالله مخترع أفعالنا كسائر الأعراض سواء بسواء[3] ، فكل أفعال العباد لدى ابن حــزم ،

---

١ : ابن حزم: المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : وهذا يذكرنا برأى الأشاعرة فى هذا المجال ، وكذلك نجد مسايرة ابن رشد لرأى ابن حزم باعتبار أن للعقل الإنسانى برأى ابن رشد مجال محدود يحسن التفكير فيه (عالم الظواهر) إذا تجاوزه تعرض للضلال .

٣ : المرجع السابق : المجلد : ٢ ، جـــ : ٣ ، ص ٥٦ .

مخلوقة خلقها الله عز وجل، وخلق أيضا الاختيار والإرادة والمعرفة في نفوس عباده مصداقا لقوله تعالى: ﴿خلق كل شيء﴾ **[سورة الرعد:١٦]**، وقوله تعالى: ﴿خلق السموات والأرض وما بينهما﴾ **[الفرقان:٥٩]** وعليه فإن الله عز وجل خلق الكون ، ومبدع كل شيء فيه ، فهو تعالى خالق كل شيء سواه لا خالق سواه[1] وإن العبد لا يقدر إلا على ما يفعل بما يتم الله تعالى فيه القوة على فعله ويؤكد ذلك بقوله: " ومن عرف تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلق الله عز وجل فيه ، فنجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ ، والبليد لايقدر على الحفظ، والفهيم لايقدر على الغباوة ، والغبي لا يستطيع ذكاء الفهم ، والحسود لا يقدر على ترك الحسد،والتريه النفس لا يقدر على الحسد ، والحريص لا يقدر على ترك الحرص ، والبخيل لا يقدر على البذل ، والجبان لا يقدر على الشجاعة ، والكذاب لا يقدر على ضبط نفسه عن الكذب كذلك يوجدون من طفولتهم ، والسيء الخلق لا يقدر على الحلم، والحي لا يقدر على القحة ، والوقح لا يقدر على الحياء ، والغبي لا يقدر على البيان ، والطيوش لا يقدر على الصبر، والغضوب لا يقدر على الحلم، والصبور لا يقدر على الطيش ، والحليم لا يقدر على عزة النفس، وهكذا في كل شيء ، فصح أنه لا يقدر أحد إلا على ما يفعل بما يتم الله تعالى فيهم القوة على فعله ، وإن كان خلاف ذلك متوهما منهم بصحة البنية وعدم المانع"[2].

يستفاد من ذلك أن المدار في توجيه العبد إلى جانب ما توفر عليه من الاستطاعة التي أودعها الباري في نفسه وزوال العوائق عنها هو إرادة الله تعالى وتوفيقه للعبد ، فكل ميسر لما خلق له فمن أخذ في أسباب الهداية وسار في طريقها وفقه الله تعالى،ومن لم يقصد إلى أسباب الهداية أو يتجنب طريقها فإن الله لا يوفقه،فيكون الخذلان ويكون الضلال،والتوفيق والخذلان والهداية من الله[3].

---

١ : ابن حزم: المحلى، مرجع سابق، ج:١، ص ٤٩.

٢ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٢ ، جـ : ٣ ، ص ٤٢، ٤٣ .

٣ : محمد أبو زهرة : ابن حزم ، مرجع سابق ، ص ٢٣٤ .

النيـــة :

والنية الطيبة الحسنة شرط لازم وضروري للفعل الأخلاقي باعتبار أن النية تمثل مناط المسؤولية الأخلاقية في الإسلام ، فلا قيمة خلقية لأي فعل خلا من النية وفي ذلـــك يقـــول ابـــن قدامـــة المقدسي: " العمل بغير نية عناء ، والنية بغير إخلاص رياء ، والإخلاص من غير تحقيق هبـــاء "[1] فإخلاص النية في الفعل يشكل جوهر الفضيلة الخلقية ، إذ الفضائل الأخلاقية من عدل وصـــدق وعفو وأمانة وغيرها لابد وأن يسبقها عقد النية في أدائها طاعة لله، ويقول ابن القيم : " المقـــاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات، والعبادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فـــالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالا أو حراما ، وصحيحا أو فاسدا ، وطاعة أو معصية ، كمـــا أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة ، أو صحيحة أو فاسدة "[2] وهـــذا بـــدوره يؤكد شرط القيمة والفضل في الفعل وكـــذلك وجوب نية الامتثال لأوامر الله عز وجل وهـــذا يعني أن المسلم ملزم بالعمل للآخرة وحدها ، بل أن الله عز وجل يأمر المسلم بالسعي في منـــاكب الأرض والعمل لإسعاد الآخرين ، وهذا العمل الدنيوي هو في الإسلام عمل لله بشرط أن يتـــم بإخلاص النية في طاعة الله ـــ عز وجل ـــ وعن الإخلاص كما يحدده الإمام أبو حامد الغـــزالي هو إستواء السريرة والعلانية[3] بمعنى تطابق ما يظهره الفرد في سلوكه لما يبطنه أي إخلاص العمـــل لله عز وجل ويحدده ابن القيم بأنه " تجريد القصد طاعة للمعبود "[4] وفيه يقول طاش كـــــبرى زاده: " الإخلاص هو : النية بشرط كون الباعث واحدا فقط . فمن تصدق وغرضـــــه محـــض

---

١ : ابن قدامة المقدسي " أحمد بن محمد بن عبدالرحمن " : مختصر منهاج القاصدين ، دمشق ، المكتـــب الإســـلامي ، ط : ٣ ، ١٣٨٩ هـــ ، ص ٣٧٧ .

٢ : إعلام الموقعين : مرجع سابق ، جـــ : ٣ ، ص ١٠٨ .

٣ : الإمام أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، تحقيق د . بدوي طبانه ، البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٧ جـــ : ٤ ، ص ٤٨٥.

٤ : ابن القيم : إعلام الموقعين ، مرجع سابق ، جـــ : ٢ ص ١٦٣ .

التقرب إلى الله تعالى فهو مخلص "[1] وإذا كانت النية المخلصة شرط ضروري للفعل الفاضل فليس صعبا أن يبلغ الإنسان درجة الإخلاص في النية لتحقيق الفعل الفاضل ، والإخلاص المقصود هنا هو الإخلاص الإنساني المقيد بقدرة الإنسان الواعية وطبيعته التي جبل عليها ، والإسلام لا يوقف القيمة الأخلاقية في الفعل على الإخلاص في صورته المثالية[2] لقوله تعالى : ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ **[سورة البقرة:٢٨٦]** ومن ثم نجد جمهور الفقهاء والأصوليين والمفسرين ينكرون التشدد في طلب إخلاص النية ، إذ أن استهداف المسلم للحاجات الدنيوية والسعادة الأخروية ، لا يجرح الإخلاص بشرط أن لا يكون الباعث الدنيوي هو المحرك الأساسي[3] ومن ثم نجد أن إخلاص النية في التوجه إلى الفعل وإتيانه شرط لازم وضروري من شروط الفضيلة ، وهو أمر يؤكده ابن حزم في حديثه عن العجب إذ يقول : " والعجب أصل يتفرع عنه التية والزهو ، والكبر ، والنخوة ، والتعالي ، وأقل مراتب العجب أن تراه يتوفر عن الضحك في مواضه الضحك ، وعن خفة الحركات ، وعن الكلام ، إلا فيما لابد منه من أمور دنياه ، وعيب هذا أقل من عيب غيره، ولو فعل هذه الأفاعيل على سبيل الاقتصار على الواجبات ، وترك الفضول ، لكان بذلك فضلا موجبا لحمدهم . ولكن ، إنما يفعلون ذلك احتقارا للناس ، وإعجابا بأنفسهم، فحصل لهم بذلك استحقاق الذم ، وإنما الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى . حتى إذا زاد الأمر و لم يكن هناك تمييز عجب عن توفية العجب حقه ، ولا عقل جيد ، حدث من ذلك ظهور الاستخفاف بالناس ، واحتقارهم بالكلام وفي المعاملة "[4] ومن ثم يتضح أن النية تمثل مدار الفعل الأخلاقي الفاضل .

---

١ : طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، تحقيق كامل بكري ، عبدالوهاب أبوالنور دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٠ م، جـ : ٣ ، ص ٥٣٢ .

٢ : نجدها عند كانط حيث لا قيمة أخلاقية لفعل إلا إذا كان مطابقا للواجب.

٣ : د . أحمد عبدالرحمن إبراهيم : الفضائل الخلقية في الإسلام دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ١٩٨٩ م، ط : ١، ص ٥٠ .

٤ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

الغيرية المنزهة عن الغرض :

الغير على الحقيقة بالنسبة لنا هم الغرباء عنا أي أولئك الذين لا تربطنا بهم صلة قرابة ، ذلك لأن واجباتنا تجاه الأقارب على اختلاف درجاتهم تكون في إطار قضاء الدين ، إذ لا يجوز للمسلم أن يخل بواجباته تجاه الآباء والأبناء والأزواج من أجل القيام بأمور الغرباء ، ومن ثم واجبات الفرد تجاه والدية واجب ديني ــ محدود الفضيلة ــ يستدل من ذلك أن الأعمال الأكثر وجوبا هي أقل الأعمال فضلا ، وعليه فإن العبادات ، والعادات الحسنة والمهارات العقلية والمهنية لاتعد فضائل خلقية لأنها تستهدف نعيم الآخرة ، والنفع الدنيوي بالنسبة للفرد ذاته ، بينما تتميز الفضيلة الخلقية عن العبادات بالغيرية أو الإيثارية، وليس ذلك تقليلا من قيمة العبادات الدينية، إذ العبادات تمثل أعظم قيمة عند الله عن كثير من الفضائل الخلقية والمراد بالغيرية كشرط للفعل الفاضل هو أن صاحب الفعل لا ينتظر عائدا أو نفعا عن ذلك الفعل ، فرد الأمانة أو إكرام الغير أو الشجاعة في دفع مضرة عنه ، دون انتظار منفعة مادية تضفي على الفعل صفة الأخلاق ، وفي ذلك يقول ابن سينا " الجود هو إفادة ما ينبغي لا لغرض ..."[1] فالكريم إذا أقدم على فعل الكرم لغرض ما ، يفقد الفعل قيمة الكرم الأخلاقية، ولا يعد فعلا فاضلا، وعن الكرم يقول إن حزم: "وحد الكرم أن تعطي من نفسك الحق طائعا ، وتتجافى عن حقك لغيرك قادرا ، وهو فضل أيضا ، وكل جود كرم وفضل ، وليس كل كرم وفضل جودا ، فالفضل أعم ، والجود أخص ، إذ الحلم فضل وليس جودا ، والفرض فرض زدت عليه نافلة "[2] ومعنى ذلك أن الفعل الفاضل بعد أن يكتسبه صاحبه ويتعوده يصدر عن تلقائية كما لو كان طبعا فيه ، وعليه فالكريم يصدر

---

١ : ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، دار المعارف ، مصر ، ث س : ٣ ، ٤ ، ص ٥٥٥ .

٢ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ١٢٩ .

عنه الفعل الكريم تلقائيا دون إكراه أو انتظار منفعة ، أي أن الفعل الفاضل هو الفعل المتره عن الغرض ، ويوجز القول في تصنيف الأفعال التي تحمل صفة الكرم إذ ليست جميعها تعتبر جودا لأن من الأفعال التي ظاهرها الكرم قد تقع صدفة ، أو بغرض تحقيق نفع ، فتخرج بذلك الفعل عن إطار فضل الكرم وقيمته الأخلاقية ، قال تعالى : ﴿وسيجنبها الأتقى . الذي يؤتي ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى﴾ **[الليل:١٧-٢١]** ولا يقف الأمر عند حد معرفة الفضيلة ، وتعلم الخير بل لابد من الممارسة والتطبيق ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " فرض على الناس تعلم الخير ، والعمل به فمن جمع الأمرين فقد استوفى الفضيلتين معا ، ومن علمه و لم يعمل به فقد أحسن في التعليم ، وأساء في ترك العمل به ، فخلط عملا صالحا وآخر سيئا ، وهو خير من آخر لم يعلمه ، و لم يعمل به ، وهذا الذي لا خير فيه أمثل حالا ، وأقل ذما ، من آخر ينهى عن تعلم الخير ، ويصد عنه[1] ، وهنا يحدد ابن حزم أربعة مستويات لتعلم الخير والعمل به على النحو التالي : ـــ

١- " الذي تعلم الخير ويعمل به " وهو الإنسان الفاضل الذي جمع الفضيلتين فضيلة العلم بالخير وفضيلة العمل به .

٢- " الذي تعلم الخير و لم يعمل به " هو الإنسان الذي عرف معنى الخير ولكنه لا يأتيه في سلوكه .

٣- " الذي لم يعلم الخير فلم يفعله " وهو الإنسان الذي يجهل معنى الخير ومن ثم لا يأتيه في سلوكة .

٤- " الذي علم الخير ونهى عنه " وهو الإنسان الذي عرف الخير ويصد عنه[2].

---

١ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ .

٢ : وهذا التقسيم يذكرنا بالتصور الإسلامى للمجتمع المثالى لدى الفارابى فى المدينة الفاضلة .

ويفاضل ابن حزم بين المستويات الأربعة فأعلاها وأرفعها منزلة هو المستوى الأول لأنه يجمع بين العلم بالفضيلة والتطبيق في السلوك ، بينما المستوى الثاني وإن كان يسوءه عدم التطبيق والممارسة فصاحبه قد خلط عملا صالحا بآخر سيئا فإنه مع ذلك أفضل من المستوى الثالث الذي لم يتعلم الفضيلة أي يجهلها ، ومن ثم لا يأتيها في سلوكه ، وهذا بدوره يؤكد أن العلم فضيلة لدى ابن حزم والجهل رذيلة ، وهو يلتقي في ذلك مع سقراط ، مع فارق وهو أن ابن حزم لم يطلق العنان لتأملاته العقلية ، وبذلك لا صورية في الأخلاق لدى ابن حزم إلا أن صاحب المستوى الثالث أفضل عند ابن حزم من المستوى الرابع الذي تعلم الخير وعرفه ولكنه يصد عنه ويمنع الغير من إتيانه . يستفاد مما سبق أن الفضيلة لكي تتحقق لابد من توفر جميع الشروط الإيمان بالله ، والوعي والتمييز ، وحرية الإرادة ، والنية ، والغيرية المنزهة عن الغرض ، مع ممارسة كل ذلك بأن يترجمه المرء في سلوكه .

(٢ ــ ٤) أصول الفضائل لدى ابن حزم :

يرجع ابن حزم الفضائل كلها إلى أصول أربعة[١] عنها تتركب كل فضيلة وهذه الأصول هي : العدل ، الفهم ، النجدة ، الجود .

وقد جمع هذه الأصول في أبيات ثلاثة من الشعر فقال :

زمام جميع الفضائل عدل	وفهم وجود وبأس
فعن هذه ركبت غيرها	فمن حازها فهو في الناس رأس
كذا الرأس فيه الأمور التي	بإحساسها يكشف الالتباس[٢]

١ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ١٨٦.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٣٩، ٢٤٠.

كما يحدد أصول الرذائل في أربعة[1] هي أضاد لأصول الفضائل ، وهي : **الجور ، الجهل ، الجبن ، الشح** .

وبناء عليه فإن تركيب كل فضيلة أو رذيلة لا يخرج عن تلك الأصول مهما قربت أو بعدت.

ويدلل على ذلك بأمثلة كثيرة يرد فيها الكثير من هذه الفضائل إلى تلك الأصول الأربعة ، من ذلك يقول في الوفاء : " الوفاء مركب من العدل والجود والنجدة ، لأن الوفي رأى من الجود ألا يعارض من وثق به ، أو من أحسن إليه ، فعدل في ذلك ورأى أن يسمح بعاجل يقتضيه له عدم الوفاء من الحظ فجاد في ذلك ورأى أن يتجلد لما يتوقع من عاقبة الوفاء فشجع في ذلك[2].

وكذلك : الأمانة والعفة نوعان من أنواع العدل والجود والنزاهة في النفس فضيلة تركبت من النجدة والجود وكذلك الصبر ، والحلم نوع مفرد من أنواع النجدة ، والقناعة مركبة من الجود والعدل ، والحرص متولد عن الطمع "[3] ، ويشير ابن حزم إلى العديد من الرذائل المتولدة عن الحرص فيقول :" يتولد من الحرص رذائل عظيمة ، منها : الذل، والسرقة، والغضب، والزنا ، والقتل ، والعشق ، والهم بالفقر والحرص هو إظهار ما استكن في النفس من الطمع "[4]، وكذلك الأمر في الرذائل ، حيث يرجع ابن حزم كل رذيلة إلى أخرى حتى يصل في النهاية إلى واحد من أصول الرذائل الأربعة أو أكثر ، فيقول مثلا فى تحليله لرذيلة الكذب "لا شيء أقبح من الكذب، وما ظنك بعيب يكون الكفر نوعا من أنواعه ، فكل كفر كذب ، فالكذب جنس

---

١ : المرجع السابق، ص ١٨٦.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣ : المرجع السابق، ص ١٨٧.

٤ : المرجع السابق، الموضع نفسه

الكفر، والكفر نوع تحته . الكذب متولد من الجور والجبن والجهل، لأن الجبن يولد مهانة النفس، والكذب مهين للنفس بعيد عن عزتها المحمودة"[1].

مما سبق يتضح أن كل القيم الخلقية الفاضلة المعروفة في المجتمع تتوالد عن أصول أربعة وتنطوي تحتها ، وكذلك الرذائل تنطوي تحت أصول أربعة ، واللافت للنظر تداخل الفضائل مما يؤكد العلاقة الوثيقة بينها جميعا ، وكذلك الحال بالنسبة للرذائل ، وهو ما أكده ابن حزم عند تصنيفه للعلوم حيث وثاقة العلاقة بينها جميعا ، حيث لا علم ولا فهم بدون عدل ولا عدل بدون جود ، ولا جود بدون نجدة ، بمعنى أن الحائز على أصل من تلك الأصول لابد بالضرورة أن يكون حائزا على الأصول الثلاثة الأخرى نظرا للتلازم الحاصل بينها .

بالإضافة إلى ذلك تجدر الإشارة إلى أن ابن حزم ــ كعادته ــ يضفي على هذه الأصول الصبغة الدينية ، فيعلن بأن هذه الأصول تبقى ناقصة ، ولا تكتمل إذا لم تتوج بالتقوى والإيمان ، فيقول شعرا :

جاهل الأشياء أعمى	لا يرى حيث يدور
وتمام العلم بالعدل	وإلا فهو بور
وتمام العدل بالجود	وإلا فيجور
ملاك الجود بالنجدة	والجبن غرور
عف إن كنت غيورا	ما زنا قط غيور
وكمال الكل بالتقوى	وقول الحق نور

---

[1] : المرجع السابق، ص ١٨٨.

ذي أصـول الفضـل عنـها حدثـت بعـد البـذور

يستفاد مما سبق أن رؤية ابن حزم للفضائل تختلف عن رؤية أفلاطون وإن كـان قـد يبـدو للوهلة الأولى من أثر لتلك الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية على النسق الحزمي فى الأخلاق حيـث إن ابن حزم يستمد أصول الفضائل من مصادرها الثابتة للقيم العربية القديمة التي اشـتهرت بهـا القبائل العربية على مر السنين ، وأقرتها الشريعة الإسلامية وكذلك يذهب ابن حـزم إلى مـا يخالف به أفلاطون ،فى أن الفرد الذي جهل معرفة الفضائل أن يأتمر في ذلك بالكتاب العزيـز ، والسنة النبوية الشريفة إذ يقول : " من جهل معرفة الفضائل ، فليعتمـد على ما أمر به الله تعالى ورسوله ﷺ ، فإنه يحتوي على جميع الفضائل "[1] أما أفلاطون فإنه يبني تلك الفضائل على أسـس فلسفية نفسية ، حيث يرى أن في الفرد ثلاثة عناصر هي العقلي والغضبي والشهوي ، يقابلـها في الدولة الحكام والمنفذون والمنتجون فالفرد الحكيم حكيم بفضيلة الحكمة في عنصـره العقلـي ، وشجاع بفضيلة الشجاعة في عنصره الحماسي أي الغضبي ، وعفيف حين يسود عنصره العقلـي مع القبول التام من جانب العنصرين الأخرين ، وأخيرا العدل ، حيث يكون الفرد عادلا حـين تقوم كل هذه الثلاث بعملها الخاص غير متداخلة في عمل غيرها[2] .

فأصول الفضائل الأربعة عند أفلاطون هي الحكمة والشجاعة والعفة وأخيرا فضيلـة العـدل الـتي لا توجد إلا إذا توفرت الفضائل الثلاث الأخرى وتوازنت فيما بينها ، وهكذا يكون ابـن حزم قد استقل برأيه في الفضائل دون النقل أو التقليد لأخلاق اليونان ، التي نجدها واضحـة في فلسفة غيره من المفكرين العرب ، كأبن مسكويه مثلا الذي سار على نفس النهج الأفلاطـوني في

---

١ : المرجع السابق، ص ١٦٣.

٢ : انظر جمهورية أفلاطون ، ترجمة حنا خباز ـــ دار الأندلس للطباعة والنشر ـــ بيروت ، ص ١٧٨ ، ١٧٩

تصنيفه للفضائل الأخلاقية فجاءت على الترتيب الأفلاطوني الحكمة والشجاعة ثم العفة ، فالعدالة التي اعتبرها أهم الفضائل ، بل هي أم الفضائل[1].

نخلص من ذلك بنتيجة يمكن معها القول بأن ابن حزم صاحب رؤية في الفضائل والقيم الأخلاقية استقل بها عن الفلسفات اليونانية في الأخلاق استقاها من واقع العادات والتقاليد العربية التي اشتهرت بها القبائل العربية ، حيث كانت تلك الأصول معايير تقاس بها أصالة القبيلة ومترلتها بين القبائل .

ونظرا لسيطرة الروح الدينية على تفكير ابن حزم في كل نواحي الفكر التي تطرق إليها ، فقد جعل من هذه الفضائل وسائل تقرب صاحبها من واهب الفضائل سبحانه وتعالى . يقول في آفة العجب بهذا المعنى : " وإذا فكر العاقل في أن فضل آبائه لا يقربه من ربه تعالى ، ولا يكسبه وجاهة لم يحزها هو بسعيه أو بفضلة ، في نفسه ولا ماله ، فأي معنى للإعجاب بما لا منفعة فيه ، وهل المعجب بتلك إلا كالمعجب بمال جاره وبجاه غيره[2].

---

١ : أبوعلي أحمد محمد مسكويه : تهذيب الأخلاق .. تحقيق د.قسطنطين زريق ، منشورات الجامعة الأمريكية بيروت ١٩٦٦ م ص ١٨ ــ ٢٧ عن الفضائل الثلاث الأولى ، وانظر ص ١١٢ ــ ١٣٣ عن فضيلة العدالة .

٢ : رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل .. ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ، جـ: ١، ص ١٥٦

نتائج الباب الثالث

يتضح مما سبق أن الأخلاق الإسلامية تقوم على مجموعة من الأوامر والنواهي التي تتضمنها الشريعة الإسلامية اعتماداً على مصادر الإلزام في الأخلاق الإسلامية وهي :

القرآن الكريم ، والسنّة النبوية الشريفة ، وبإمعان النظر في الأخلاق الإسلامية نلتمس فيها عدة خصائص تحددت في البساطة ، والوضوح ، والثبات ، وموافقة العقل ، والفطرة الإنسانية إضافة إلى كونها عامة وشاملة ، قابلة للتطبيق ، كما اتضح أن التأثيرات اليونانية وجدت طريقها لدى مفكري الإسلام في مجال الأخلاق إلا أن ابن حزم لم يكن مقلداً ناقلاً عن الآخرين فهو يصرح بأنه طالع وقرأ للأقدمين ولكنه استقل برؤية حزمية واضحة ، ومنهج علمي نقدي أفصح عن عقلانية تجريبية سندها النصوص القرآنية والسنة النبوية الشريفة ، معلناً أن العقل أساس في تمييز الفضائل وتحصيلها ، وهذا الحد ينطوي على اجتناب المعاصي والرذائل.

وعليه فالعقل الخالي من كل آفة ، القادر على العلم والمعرفة والتهذيب يمثل ضابطاً أخلاقياً لديه ، وليس معنى ذلك أنه يطلق العنان للعقل وإنما العقل في النسق الحزمي لا يتعدى حدود الشرع ، واللافت للنظر أن ابن حزم لا يرفض رأياً لا يتعارض مع مصادر التشريع في تحديد الفضائل الأخلاقية ، علاوة على كون الفضيلة لديه تُكْتَسب بالتعليم والمران ، وأنها (أي الفضائل) ليست مقتصرة على فئة دون آخرى بل يستطيعها المتعلم والعامي على السواء أما بالتعليم لمن يستطيع ذلك أو بالاقتداء بالرسول الكريم ﷺ.

ويلاحظ أيضا أن ابن حزم انفرد بتصنيف للفضائل تمايز به عن تصنيف أفلاطون في كونها مرتبطة بالقيم العربية التي اشتهرت بها القبائل العربية علاوة على مزجها بالعقيدة الإسلامية .

ومن ثم يعد ابن حزم شخصية متعددة النشاطات فهو شاعر ، ومفكر ، ومن علماء التوحيـــد ، ومؤرخ ، وناقد للمذاهب الدينية والمدارس الفلســـفية واللاهوتيـــة ، كمـــا أنـــه بـــاحث فى الأخلاقيات[1] .

---

١ : هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروه، وحسين قبيس ، مراجعة الإمام موسى الصـــدر ، والأمـــير عارف تامر، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٨٨ م، ط : ١ ، ص ٣٣٦ .

خاتمة الدراسة

أظهرت هذه الدراسة كيف تفاعل ابن حزم مع أحداث مجتمعه ووقائعه بما فيه من متناقضات عقائدية ، وفكرية ، وسياسية ، واجتماعية ، واقتصادية ، وأخلاقية ، فأثار ذلك المجتمع كوامن الفكر فيه فجعل منه الفقيه ، والمتكلم ، والفيلسوف ، والمؤرخ ، والأديب ، والشاعر ، والكاتب في الحب والأخلاق . ولقد توصلت من خلال هذه الدراسة إلى عدة نتائج هي : ـــ

١ ـــ **إن شخصية ابن حزم الجماعة المحيط** ، المتعمق في دينه ، والمعتز بثقافته الإسلامية ، والمجادل الجريء ، والخصم اللدود للمؤولين من اليهود والنصارى في عصره في كتابه " الفصل "، والمعبر عن نفسه كفقيه في كتابيه " الإحكام ، والمحلى " ، والمنطقي المتعمق في اللغة في كتابه " التقريب " ، يؤكد أنه مسلم قرشي بالولادة ، عربي على حال لسانه ، فارسي بالجنس ، أندلسي المولد والممات .

٢ ـــ **إن حدة الطبع في شخصيته** ترجع في المقام الأول إلى الظروف والأحداث السياسية والنماذج الثقافية المتباينة ، والتي تمخضت عن التركيبة المجتمعية المتناقضة في عصره ، إضافة إلى جمود الفقهاء ،مقلدين رافضين للاجتهاد ، علاوة على إصابته بمرض في الطحال ، فولد عليه من الضجر وضيق الخلق ، وقلة الصبر والنزق أمرا كان يحاسب نفسه عليه .

٣ ـــ **أما عن آثاره الفكرية** فقد تم حصرها في (١٢٣) مؤلفا له في مختلف مجالات المعرفة من فلسفة ، ومنطق ، وفقه ، وتاريخ ، ونسب ، وسياسة ، ولغة ، وطب ، وأخلاق ، وغيرها منها (٨٣) مصنفا مختلفة ما تزال في عداد المخطوطات التي لم تحقق ، أو أنها فقدت ، ومن بين المخطوطات التي لم تحقق كتاب " كشف الالتباس لما بين الظاهرية وأصحاب القياس " ، وقد

ذكره ابن بسام في الذخيرة ، وأشار إليه ابن حزم في كتابه المحلى باسم " الإعراب في كشف الالتباس " ، وقد عثر الباحث على الجزء الثاني منه بدار جمعه الماجد للتراث ، قسم المخطوطات بالشارقة ، ومرفق صورة للصفحة الأولى والثانية منه طي هذا البحث .

٤ ـــ أما عن دوافع ابن حزم لأن يكون ظاهريا أمكن تحديدها فيما يلي :

أ ـــ العودة بالفقه إلى مصادره الأساسية .

ب ـــ موقف الأمراء من الفقهاء التقليديين حيث استشعروا مدى نفوذهم فمالوا إلى مهادنتهم والابتعاد عن مواجهتهم ، علاوة على ظهور حركة أهل الحديث الرافضة للتواكل والتقاعس الذي تفشى بين الفقهاء ، وكانت بمثابة دعوة صريحة للاجتهاد المتمثل في رد الاعتبار للأصول إلى جانب الفروع.

جـــ ـــ الجدل مع أهل الديانات والعقائد الأخرى . فكانت ظاهرية ابن حزم في حقيقتها ثورة فكرية لتصحيح منهج الفقه وتخليصه من النزعات الوصولية التي غلبت عليه ـــ والعودة به إلى مساره الصحيح ـــ إضافة إلى المتهجمين على العقيدة الإسلامية من اليهود والنصارى ،ولا يتسنى ذلك للفقيه إلا بالرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله.

٥ ـــ أبرزت الدراسة دعائم المنهج الظاهري الحزمي فى علوم الدين ومصادره في أربع هي :

أ ـــ القرآن الكريم .

ب ـــ السنة النبوية الشريفة .

جـــ ـــ إجماع الصحابة رضي الله عنهم .

د ــ دليل مستمد من المصادر الثلاثة السابقة لا يحتمل إلا وجها واحدا . أما عـــن حقيقــة الدليل رابع هذه المصادر فهو ما يلزم منطقيا من دلالة اللفظ في إطار مضمـــون النــص اتســـاقا ولزوما ، وهو ليس قياسا فقهيا بل هو بمثابة إضفاء المعقولية على النص ؛ لإخراج ما هو مضمـــر فيه اعتمادا على أوائل العقل . وهو والحالة هذه، برهان ضـــروري لا يضيـــــف جديــدا إلى الشرع، والدليل لدى ابن حزم على نوعين :

أ ــ دليل مأخوذ من النص . ب ــ دليل مأخوذ من إجماع متيقن .

وقد تناولنا الدليل (المصدر الرابع) بالتحليل ، فاتضح أنه يختلف كل الاختلاف عن القيـــاس التعليلي الفقهي ، وكذلك يفسح المجال للاجتهاد لمن توفرت لديهم أدوات الاجتهاد ، ومـــن ثم أوضحت الدراسة أن ابن حزم إذا كان يمقت التقليد ويرفضه ، فهو يرى ان من اتفق له معرفـــة الحق بمعنى اعتقاده من جهة التقليد ، فهو من أهل الحق عند الله عز وجل ، وإن كان مذمومـــا فى تقليده لا فى اعتقاده الحق ، أى مصيبا فى اعتقاده الحق ، مســـيئا فى تقليده معتمدا فى ذلـــك على الكثير من الأدلة السمعية التى تؤكد ذم التقليد إذا وافق الباطل فقط . وأما إذا وافق الحـــق فقد قال الله عز وجل : ﴿والذين آمنوا واتبعتهم ذريتـــهم بإيمـــان ، ألحقنـــا بهـــم ذريتـــهم﴾ **[الطور: ٢١]** فقد أمر الله تعالى باتباع ما أجمع عليه أولوا الأمر منا بخلاف أولي الأمـــر الذيـــن اختلفوا . فالمقلد مذموم فى تقليده، فإن أصاب الحق بتوفيق الله عزوجل له ، فهو من أهل الحق .

كذلك اتضح أن ابن حزم لا يرفض التأويل الذى يشهد بصحته القرآن الكـــريم ، والســـنة النبوية الشريفة ، أو إجماع متيقن، أو ضرورة حس ، أما من يدعي تأويلا بلا برهـــان ، فقــد ادعـــى ما لايصح ، ودعواه باطلة . فتلك دعوة صريحة تتضمن رفض الانغلاق والتمحور حـــول المدونات والمختصرات .

٦ــ **أما في الفلسفة** فنجد ابن حزم يعلن في جرأة ووضوح أنه لا ينكر على الأوائل علومـــهم ــ الفلسفة والمنطق ــ ، بل عاب على الذين يعدونها هذيانا لا يفهم ، وهراء من القول بـــأنهم

طالعوها بعقول مدخولة ، فلم يفهموها ، فوصفوها بأنها كتب إلحاد، وهم أبعد النـــاس عنـــها. والعلوم الفلسفية برأيه لا تنافي الشريعة ، وخاصة المنطق الذى يعتبره أداة لتقويم الآراء الشـــريعية وتبويبها . وعليه أبرزت الدراسة منهج ابن حزم فى المعرفة، فقد اتضح أن المعارف الأوائل لـــدى ابن حزم قسمان :

القسم الأول منها : يتضمن نوعان من المعارف :

أ ـــ ما عرفه الإنسان بفطرته ، وهي استعدادات في النفس تتمثل في العلم بالبديهيات وتتســم بما يلي : ـــ

١ ـــ إنها واضحة بذاتها لا يطلب عليها دليل .

٢ ـــ وهي ضرورات أوقعها الله في النفس ، لذا فهي سابقة على التجربة .

٣ ـــ معيار المعرفة اليقينية .

ب ـــ ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوســط العقل أي المعرفة الحسية ، وتتســم بما يلي : ـــ

١ ـــ مصدرها الحواس ، نوافذ النفس على العالم الخارجي .

٢ ـــ معيار صدقها هو عدم تناقضها وبديهيات العقل .

القسم الثاني :

هو المعرفة البرهانية المأخوذة من مقدمات منتجة ترجع إلى العقل والحس معا . وعليه نجـــد ان ابن حزم لم يخرج عن منهجه الظاهري وهو يتناول موضوع "الإبســـتمولوجيا" أو المعرفـــة ، اذ وجدناه لا يبطل العقل فى معرفة الحق ، فمع وجوب اتباع رسول الله ﷺ فى التوحيد ، وصحـــة النبوة ، وجميع الشرائع ، يقرر أن من سكنت نفسه إلى قول الرسول ﷺ و لم تنازعـــه إلى دليـــل

وأخذ به فقد وفق للخير والهدى ، ومن نازعته نفسه ، ولم تقنع إلا ببرهان فلـــه أن يبحـــث ، وينظر ، ويستدل . ويجب على أولي الأمر العارفين للحق البيان له ، والمحاجة ، والمجادلة بالتي هـى أحسن ، وإقامة البرهان عليه . فالمعرفة عنده لا تكون إلا ببرهان يشهد بصحته النص القـرآني ، أو السنة النبوية ، أو الإجماع المتيقن ـــ إذا كان الأمر يتعلق بالعقيدة والاعتقـــاد ـــ أو برهـــان يرجع الى أوائل العقل وشاهدة الحس فى مجال الطبيعيات على أن لايتعـــارض والحـــق القـــرآنى، واللافت للنظر هنا أن ابن حزم وإن كان يرفض التعليل فى الشرع فـــهو لا ينكـــره فى الأمـــور الحسية.

وفي القضايا الفلسفية الكبرى قدم أربعة براهين بها يؤكد وحدانية الخالق عز وجل وهي على التوالي :

أ ـــ **دليل الحركة والزمن** . إذ الجوهر عنده جسم قائم بنفسه حامل لأعراضه ، والله عـــز وجل ، ليس حاملا ولا محمولا ، إذن فالله تعالى ليس بجسم ، ولما كان الزمان هو مـــدة بقـــاء الجسم ساكنا أو متحركا إذن فالله عز وجل لا زمان له تعالى ولا مدة .

ب ـــ **دليل العدد والمعدود**. إذ العدد لا يقع إلا على الجسم من حيث مـــساحته وعـــدد أجزائه بعد انقسامها، وكذلك يقع العدد على السطح والخط، والله عز وجل ليس شـــيئا مـــن ذلك.

جـــ ـــ **دليل محدث العالم غير العالم بالضرورة** . وبوساطته يؤكد أن ليس غـــير العـــالم إلا مبتدئ العالم ومحدثه .

د ـــ **دليل محدث العالم واحد لم يزل ولا يزال** . وبه يؤكد أيضا أنه تعالى بخـــلاف خلقـــه مـــن جميع الوجوه وأنه واحد لم يزل . مؤكدا على أن القول بالعلة نفي للتوحيـــد ، وكذلـــك التجسيم والتشبيه .

وفي مسألة الصفات يؤكد أن الصفة والموصوف ، أمران يتعلقـــان بالمحســـوس ، ولا يصـــح الحـــديث عنهمـــا إلا في المشاهد المحسوس ، والله عز وجل لا يصح عليه ذلك .

وفي مسألة حدوث العالم ، حصر اعتراضات أربعة للقائلين بحدوث العالم ، ثم نقـــض كـــل منها، ثم قدم خمسة براهين عقلية على حدوث العالم وهي :

أ ــ برهان تناهي الزمان .

ب ــ برهان الموجود بالفعل محصور بالطبيعة والعدد .

جـ ــ برهان ما لا نهاية له لا سبيل إلى نهاية الزيادة فيه .

د ــ برهان ما له نهاية محصور بالعدد وبالطبيعة، وهو شبيه بالبرهان الثاني

هـ ــ برهان كل محصور بالعدد والطبيعة له أول بالضرورة .

وفي مسألة النفس : فالنفس في منظور ابن حزم جوهر ولما كان الجوهر عنده جسما فـــإن النفس جسم ، ذات طبيعة بسيطة ، تتحرك بطبعها إلى أعلى فيخف معها الجسم الذي تحل فيـــه ، وبمفارقتها إياه ، يثقل ويهبط بطبعه ، وقدم أربعة براهين على جسمية النفس ، متمثلة فى :

أ ــ دليل العلم .

ب ــ دليل المكان .

ج ــ دليل وقوع النفس تحت الجنس .

د ــ دليل أن للنفس موضوع مأخوذ من جنسها وفصل يميزها عن غيرها .

محددا خصائص النفس بما يلي :

أ ــ الخفة وطلب العلـــو .

ب ــ قابلة للتجزئة والانقسـام .

ج ــ العلم .

د ــ العقل .

هـ ــ حاسة لا محسوسـة .

و ــ الحياة والخلود .

٧ ــ **والمنطق لدى ابن حزم** ضروري لكل العلوم فهو عنده المعيار على كل علـم وتمثلـت دواعي تأليف ابن حزم لكتاب التقريب في ثلاث :

أ ــ دوافع دينية أصولية .

ب ــ دوافع جدلية .

جـ ــ دوافع تعليميـة .

٨ ــ **إعلان ابن حزم صراحة أنه لم يكن مقلدا لأرسطو** ، ولا لأحد غيره وهو بذلك ليـس مبتدعا لمنطق جديد ، بل يعرض كتب أرسطو برؤية حزمية وأسلوب يترجم روح النقد البنـاءة لديه ، فخالفه في بعض المسائل مثل فكرة الجوهر ، وسايره في أخـرى لا تتعـارض والعقيـدة الإسلامية ، وانتبه إلى أن القياس الفقهي التعليلي هو الاستقراء الأرسطي ، وأبـرز لنـا موقفـه الرافض لهذا الأسلوب في رد الفروع إلى الأصول .

٩ ــ **وبتمحيص النظر في بعض الاعتراضات التي أخذت على ابـن حـزم في كتابـه التقريب** وأمكن الرد عليها ــ لا انحيازا لابن حزم ــ إنصافا للحق .

١٠ ــ اعتماد ابن حزم على دليلين أحدهما سمعي والثاني برهاني عقلي في إثبات أن اللغة توقيف من الله عز وجل ، وهو مع ذلك لا ينكر التواضع والاصطلاح ، لا في نشأة اللغة ، بل في نموها وتطورها ، دون أن يغفل دور العوامل البيئية ، والسياسية في ازدهار اللغة أو انقراضها .

١١ ــ أكد ابن حزم وثاقة العلاقة بين اللغة والمنطق ، مبرزا ضرورة انتقاء الألفاظ المعبرة عن المعاني اتقاء للبس والغموض .

١٢ ــ أوضحت الدراسة أن ابن حزم لا ينكر على الأوائل علومهم ، ومن ثم فهو يأخذ عنهم ما لا يتعارض والعقيدة الإسلامية ، ففي مجال الأخلاق يشير إلى قوى النفس لدى أفلاطون ويسايره فيها ، ولكنه يخالفه في أصول الفضائل . ويلتقي مع أرسطو في الضابط الوسطي للفضائل الأخلاقية ، لكنه لا يطلق لنفسه العنان في تأملات نظرية ؛ لأن مرجعه الأساسي في ذلك وفي شتى نواحي المعرفة **القرآن الكريم** ، **والسنة النبوية الشريفة** ، وإن كان قدساير أرسطو في أهمية العقل والتمييز في التحلي بالسلوك الفاضل ، وأن الفضيلة تكتسب بالتعليم والمران ، إلا أنه لم يقصر الفعل الفاضل على فئة معينة من فئات المجتمع ، بل كل فرد يمكنه اكتسابها، وأما بالنسبة للعامي الذي لم يتمكن من ذلك ، فله أن يقتدي بالرسول ﷺ ، فيكون بإمكانه أن يعرف الفضيلة وأن يمارسها ويداوم على ممارستها تعلما أو اقتداء بالرسول الكريم ﷺ.

مصـــادر ومراجع الدراسة

أولا : المصادر الـــدينيـــة

القرآن الكريم

الأحاديث النبوية :

مسند أحمـــــد . الإمام " أحمد بن محمد بن حنبل " شرح أحمـــد محمـــد شـــاكر ، دار المعارف مصر ، ١٣٧٧هـــ ، ١٩٥٨م .

سنن الترمذي : الإمام " محمد بن عيسى الترمذي " ، طبع ونشر مصطفى الحسين ، البـــابي الحلبي، مصر ١٣٩٨هـــ ،ط : ٢ .

صحيح مسلم : للإمام الحسين مسلم بن الحجاج بن القيشري النيسابوري ، نظارة المعـــارف ١٣٢٩ هـــ .

العهد القديم :

دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط ١٩٨٩م سفرالتكوين ، الإصحاح الثاني .

ثانيا : مصادر ابن حزم

ابن حزم :

" أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسى" : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسى، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، جـ : ٤ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧.

ابن حزم :

الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد شاكر ، مطبعة العاصمة ، القاهرة بدون تاريخ .

ابن حزم :

الأخلاق والسير في مداواة النفوس ، تحقيق وتقديم وتعليق د . الطاهر أحمد مكي ،الطبعة الثانية، دار المعارف ، القاهرة ١٩٩٢ م.

ابن حزم :

الأصول والفروع ، نشر دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، جـ :١ ، ٢ ، بيروت ١٩٨٤م.

ابن حزم :

المحلى بالآثار ، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري ، جـ : ١ ، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٨م.

ابن حزم :

المفاضلة بين الصحابة ، تحقيق سعيد الأفغاني ، الطبعة الثانيـــة ، دار الفكـــر ، بـــيروت ١٩٦٩م.

ابن حزم :

ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، والتحقيق ســعيد الأفغـــاني ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠ م.

ابن حزم :

النبذ في أصول الفقه الظاهري ، تحقيق وتعليق محمد صبحي حسن حلاق ، الطبعـــة الأولى ، دار ابن حزم ، بيروت ١٩٩٣م.

ابن حزم :

ديوان ابن حزم ، نشر د . إحسان عباس ضمن كتاب " تاريخ الأدب الأندلسي عصر ســيادة قرطبة " ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة العربية ، بيروت ١٩٦٠م.

ابن حزم :

رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق د . إحســـــان عباس، الطبعة الثانية ، جـــ :٣ ، المؤسسة العربية للدرسات والنشر : بيروت ١٩٨٧ .

ابن حزم :

رسالة الرد على الكندي الفيلسوف ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيـــق د . إحســـان عباس، الطبعة الثانية ، جـــ :٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ م.

ابن حزم :

رسالة طوق الحمامة في الألفة والإلاف ـــ تحقيق د. الطاهر أحمد مكي ، الطبعة الخامسة ، دارالمعارف ، القاهرة ١٩٩٣م.

ابن حزم :

رسالة طوق الحمامة : ضمن رسائل بن حزم الأندلسى ، تحقيق د . إحسان عباس ، الطبعة الثانية، جـــ : ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٨ م.

ابن حزم :

رسالة في الرد على ابن النغريلة ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، جـــ : ٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ م.

ابن حزم :

رسالة في ذكر أوقات الأمراء وأيامهم ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د . إحسان عباس ، الطبعة الثانية جـــ : ٣ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧م.

ابن حزم :

رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، جـــ : ٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ .

ابن حزم :

رسالة في مداواة النفوس ، ضمن رسائل بن حزم الأندلسي ، د. إحسان عباس ، الطبعة الثانية، جـــ : ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٧ .

ابن حزم :

رسالة مراتب العلوم ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. إحسان عبـــاس ، الطبعـــة الثانية، جـــ : ٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ .

ابن حزم :

رسالتان له أجاب فيهما عن سؤال تعنيف ، ضمن رسائل بن حزم الأندلســـي ، تحقيـــق د . إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، جـــ : ٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧.

ابن حزم :

الفصل في الملل والأهواء والنحل ، المجلدات : ١،٢،٣، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ١٩٨٦م.

ثالثا : المـــراجع

ابن بسام الشنتريني :

الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، القسم الأول ، المجلد الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمـــة والنشر ١٩٣٩ م.

ابن بشكوال :

خلف بن عبدالملك ـــ كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس ، مكتبة المثنى ،بغداد ١٩٩٥ م.

ابن تيمية :

" تقي الدين أحمد" الرد على المنطقيين ، تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد عبد الستار نصـــار ، د. عماد خفاجي ، الناشر مكتبة الأزهر : ،القاهرة ، بدون تاريخ .

ابن حجر العسقلاني :

" شهاب الدين أبي الفضل أحمـــد بن على" : لسان الميزان ، الطبعة الثانية، المجلد:٤ ، طـــ:٢ منشورات مؤسسة الأعلمى بيروت ١٩٧١م.

ابن حيان :

المقتبس في تاريخ الأندلس ، تحقيق عبد الرحمن على حجى ، نشـــر دار الثقافـــة ، بـــيروت ١٩٨٣م.

ابن الخطيب" لسان الدين "

الإحاطة في أخبار غرناطة ــ تحقيق د . عبد الله عنان، الطبعة الأولى ، جـ :١ ، القـاهرة ، بدون تاريخ .

ابن خلدون :

"أبو زيد عبد الرحمن بن محمد" مقدمة ابن خلدون، الطبعة الخامسة ، دار القلـم بـيروت ١٩٨٤م.

ابن خلدون :

كتاب العبر ،" المقدمة " ، دار الكتاب اللبناني للطباعة ، المجلد:٤، بيروت ١٩٧٧م.

ابن خلكان :

" أبو العباس شمس الدين أحمد ".وفيات الأعيان وأبناء الزمان ، جـ : ٣، نشر د.إحسـان عباس، بيروت ، بدون تاريخ .

ابن خير :

" أبو بكر بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الإشبيلي " فهرسة " وقف علـى نسـخها في خزانة الاسكوريال الشيخ فرنسشكه قداره زادين ، ط:٢، مطبعة قومش بسرقسطه ١٩٨٣ م.

ابن رشد :

"أبو الوليد محمد بن أحمد " تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيـق د. عثمـان أمـين ، مطبعـة مصطفـى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٨م.

ابن رشد :

نص تلخيص منطق أرسطو ، كتاب قاطيغوراس ، وباري أرمنياس ، أو كتـــاب المقـــولات والعبارة، دراسة وتحقيق د . جيرار جـــهامي ،الطبعـــة الأولى ، دار الفكراللبنـــاني ، بـــيروت ١٩٩٢م.

ابن سعيد :

المغرب في حلى المغرب ، نشر شوقي ضيف ، جـــ :١ القاهرة ١٩٨٠ م.

ابن سينا :

" أبو علي حسين بن عبد الله " الإشارات والتنبيهات ، دار المعارف ، مصر ، بدون تاريخ .

ابن سينا :

النجاة ،القسم الأول في المنطق ، طبعة القاهرة ١٩٣٨.

ابن سينا :

عيون الحكمة ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعـــات ، الكويـــت ، دار القلـــم بيروت ١٩٨٠ م.

ابن عذاري المراكشي :

" أبو عبد الله محمد" البيان المغرب في أخبار المغرب ، تحقيق ومراجعة ح . س . كـــولان و أ. بروفنسال ، الطبعة الثالثة ، جـــ : ٢، بيروت ١٩٨٣ م.

ابن العماد :

" أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي " : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، المجلد:٢، جـ: ٣،٤، القاهرة بدون تاريخ.

ابن الفرضي :

" أبو الوليد عبد الله بن محمد الأزدي " : تاريخ علماء الأندلس ، القسم الثاني ،الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦.

ابن قدامة المقدسي :

" أحمد بن محمد بن عبد الرحمن ": مختصر منهاج القاصدين ، دمشق ، الطبعة الثالثة ، المكتب الإسلامي ١٣٨٩ هـ .

ابن القيم الجوزية :

إعلام الموقعين عن رب العالمين ، جـ : ٤، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٦٨ م.

ابن كثير :

عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ، البداية والنهاية في التاريخ ، جـ :١٢ ، مطبعة السعادة ، مصر، بدون تاريخ .

ابن مسكويه :

" أبو علي أحمد بن محمد " : تهذيب الأخلاق ، تحقيق د . قسطنطين زريق ، منشورات الجامعة الأمريكية ، بيروت ١٩٦٦م.

ابن النديم :

" أبو الفرج شهاب بن يعقوب" الفهرسة ، تحقيق رضا تجدد ، طهران ١٩٧١ .

أبو الفتح عثمان بن جني :

الخصائص ، تحقيق محمد على النجار ،جـ : ١، دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .

أبو حيان التوحيدي :

المقابسات ، تحقيق حسن السندوبي ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، سوسة ، تونس ١٩٩٤م.

د.إبراهيم حربيه :

ابن حزم والقيمة العلمية لنقده لليهودية والنصرانية ، رسالة دكتوراة ، كلية أصول الدين ـ جامعة القاهرة ١٩٩٤م.

أحمد بن فارس :

الصحابي في فقة اللغة وسنن العرب في كلامها ، تحقيق د . مصطفى الشويحي ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم :

الفضائل الخلقية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة ١٩٨٩م.

د.أحمد مختار العبادي :

تاريخ المغرب والأندلس ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية بدون تاريخ .

أرسطو :

الأخلاق ، ترجمة إسحاق بن حنين ، تحقيق وتقديم د . عبد الرحمن بـــــــدوي ، الطبعـــة الأولى، وكالة المطبوعات الكويت ، ١٩٧٩م.

أرسطو :

الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتاب المصرية ، القـــاهرة ١٩٢٤ م.

أرسطو :

كتاب المقولات ، نقل اسحاق بن حنين ، ضمن منطق أرسطو ، تحقيق د . عبـــد الرحمـــن بدوي، جــ :١ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٨٠م

أرسطو :

" منطق أرسطو " حققه وقدم له د . عبد الرحمن بدوي ، جـــ : ٢، وكالـــة المطبوعـــات الكويت، بدون تاريخ.

الأصفهاني :

"الحسين بن محمد بن المفضل الراغب" الذريعة إلى مكارم الشريعة ، الطبعة الأولى ، المطبعـــة الشرقية ، مصر ١٣٢٤هـــ .

أفلاطون :

الأصـــول الأفلاطونية ، فيدون ، ترجمة وتعليق د. نجيب بلدي ، د.علي ســـامي النشـــار ، عباس الشربيني ، الطبعة الأولى ، منشأة دار المعارف الإسكندرية ١٩٦١ م.

أفلاطون :

(الجمهورية) ترجمة حنا خباز ، دار الأندلس للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .

آنخل جنثالث بالنثيا :

تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة د. حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية بالظـــاهر ، بـــدون تاريخ.

د. أنيس فريحة :

محاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها ، معهد الدراسات العربية العالمية ١٩٥٥ م.

برتراند راسل :

مشاكل الفلسفة ، ترجمة عبد العزيز البسام ، محمد إبراهيم محمد ، طــ : ٢،دار القلم بـيروت بدون تاريخ .

بروتاغوراس :

"محاورة لأفلاطون" ترجمة محمد كمال الدين على يوسف ، المؤسسة المصرية العامة للتـــأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ١٩٦٧م.

توماس أرنولد :

الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة د . حسن إبراهيم حسن ، د . عبد المجيد عـــابدين ، إسمـــاعيل النحراوي ، القاهرة ١٩٤٧م.

د. توفيق الطويل:

الفلسفة الخلقية ،دار النهضة العربية ــ القاهرة ١٩٦٧ .

د. توفيق الطويل :

مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٣ م.

د. جعفر آل ياسين :

المنطق السينوي "عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا " ، منشـــورات دار الآفـــاق الجديدة ، بيروت ، بدون تاريخ.

د. جميل صليبا :

من أفلاطون إلى ابن سينا ،الطبعة الثانية ، دمشق بدون تاريخ .

د. حسين مؤنس :

فجر الأندلس ، الطبعة الثانية ،الدار السعودية للنشر ١٩٨٥م.

دي بور :

تاريخ الفلسفة في الإســـلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة ، القاهرة ١٩٤٨ .

الذهبي :

" شمس الدين " تذكرة الحفاظ ، مجلد ٣ ، مطبعة دار المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، بدون تاريخ.

د. رفيق العجم :

المنطق عند الفارابي ،جـ : ٢، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٥م.

رينهرت دوزي :

ملوك الطوائف ، ترجمة كامل الكيلاني ، الطبعة الأولى ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٣٣م.

د. زكريا إبراهيم :

ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي ،الدار المصرية للتأليف والترجمة ، بدون تاريخ.

د. زكى مبارك :

الأخلاق عند الغزالي ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

د. سالم يفوت :

ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ،الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب ١٩٨٦م.

سانتشت البرنس :

ابن حزم ، قمة إسبانية ، ترجمة وتحرير د. الطاهر مكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابة طوق الحمامة، طـ :٣، القاهرة ١٩٩٣م.

سعيد الأفغاني :

نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي ، محاضرة القيت في مهرجان ابن حزم والشعر العـربي في مدينة قرطبة ، بمناسبة مرور تسعمائة عام على وفاة ابن حزم، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٩ م.

سعيد الأفغاني :

ابن حزم الأندلسي ورسالته في المفاضلة بين الصحابة، دمشق ١٩٤٨ م.

د. السيد عبد العزيز سالم :

تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلـس ، دار النهضـة العربية ، بيروت ١٩٨٨م.

د. السيد محمد بدوي :

الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٨٠ .

السيوطي :

المزهر في علوم اللغة وأنواعها ،الطبعة الثالثة ، دار إحياء الكتب العربية ، القـاهرة ، بـدون تاريخ.

الشافعي :

الإمام " محمد بن إدريس " الرسالة إعداد ودراسة محمد نبيل غنايم ، مراجعـة عبدالصبـور شاهين ، مؤسسة الأهرام ، القاهرة ١٩٨٨م.

شكيب أرسلان :

الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية ، دار الفكر العـربي ، الناشـر دار الكتـاب الإسلامي ، القاهرة بدون تاريخ .

د. شوقي ضيف :

نقط العروس في تواريخ الخلفاء ، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٥١ م.

الشهرستاني :

" محمد بن عبد الكريم " الملل والنحل ، على هامش كتاب الفصل لابن حزم ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ١٩٨٦م.

صاعد الأندلسي :

طبقات الأمم ، تحقيق لويس شيخو ، بيروت ١٩١٢ م.

د. صلاح الدين بسيوني رسلان :

الأخلاق والسياسة عن ابن حزم ، الناشر مكتبة نهضة الشرق ، جامعة القاهرة ، بدون تاريخ.

طاش كبرى زادة :

مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، تحقيق كامل بكر ، عبد الوهاب أبو النور ، جـ : ٣، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٠م.

د. طه حسين :

ألوان ، دار المعارف ، القاهرة بدن تاريخ .

د. طيب تيزيني :

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، الطبعة الخامسة ، دار دمشق ، بدون تاريخ.

د. عبد الحليم محمود :

التفكير الفلسفي في الإسلام، الطبعة الأولى دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٤م.

عبد الرحمن الشرقاوي :

أئمة الفقه في الإسلام ، الإمام ابن حزم ، أديب الفقهاء، القاهرة ، بدون تاريخ .

د. عبد الرحمن بدوي :

الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات، الكويت ، ١٩٧٥ م.

د. عبد الرحمن علي الحجي :

التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي وحتى سقوط غرناطة ، الطبعة الأولى ، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٨٣م.

عبد اللطيف شرارة :

ابن حزم رائد الفكر العلمي ، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .

د. عبد المجيد التركي :

موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو ، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ١٩٨٥ م.

عبد الواحد المراكشي :

المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان والعلمي ، الدار البيضاء ١٩٧٨م.

د. عمر فروخ :

تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٢ م.

د. علي سامي النشار :

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الطبعة الرابعة ،١٩٦٩م.

د. علي عبد المعطي محمد :

لبينتز فيلسوف الذرة الروحية ، الطبعة الرابعة ، جـ : ١، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٥.

د. علي عبد الواحد وافي :

المدينة الفاضلة للفارابي ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٣م.

د. علي عبد الواحد وافي :

نشأة اللغة عند الإنسان والطفل، الطبعة الأولى ، دار النهضة للطباعة والنشر، مصر .

د. علي ماضي :

النفس البشرية ، تكوينها واضطراباتها ، وعلاجها ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ.

الغزالي (أبو حامد) :

إحياء علوم الدين ، دار المعارف للطباعة والنشر ، مجلد : ١، بيروت ، بدون تاريخ.

الفارابي :

" أبو نصر محمد بن طرخان " آراء أهل المدينة الفاضلة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨م.

الفارابي :

كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ١٩٧٠م.

الفتح بن خاقــان :

كتاب مطمح الأنفس ومسرح التـأنس في ملح أهل الأندلس، نشـر محمـد شـوابكة ، بـيروت ١٩٨٣ م.

القاضي عياض :

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ،تحقيق د . أحمد بكير محمـود ، المجلد الثاني ، جـ : ٤ ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٧ م.

القفطي :

الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطي : أخبـار العلمـاء بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، بدون تاريخ.

القلقشندي :

نهاية الإرب في أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الإبياري، نشر دار الكتب الإسلامية القـاهرة ١٩٨٠ م.

كمال يوسف الحاج :

فلسفة اللغة ، دار النهضة للنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .

ليفي بروفنسال :

حضارة العرب في الأندلس ، ترجمة دوقان قرقوط ، منشورات دار مكتبة الحيـــاة ، بـــيروت بدون تاريخ .

مابـــوت :

مقدمة في الأخلاق ، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد ، دار المعرفة الجامعية ، الإســـكندرية ، ١٩٩٧ م

د. ماجد فخري :

تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د . كمال اليازجي ، الجامعة الأمريكية ، الـــدار المتحـــدة للنشر، بيروت ١٩٧٤م.

د. ماهر عبد القادر محمد علي :

فلسفة العلوم " الميثودولوجيا" ، الطبعة الأولى ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٩٧م.

محمد بن محمد بن سليمان : (الإمام)

جمع الفوائد من جامع الأصول وجمع الزوائد ، الطبعة الأولى ،بنك فيصل ،بدون تاريخ .

محمد بن إسماعيل الكحلاني المعروف بالأمير : (الإمام)

بلوغ المرام من سبل السلام ، شرح بلوغ المرام من جمع أدلـــة الأحكـــام ، للحـــافظ بـــن العسقلاني، تحقيق ومراجعة جماعة من الأدباء ، جـــ :١، منشورات مكتبة الحياة ، بـــيروت ، بدون تاريخ .

محمد أبو زهرة :

ابن حزم حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي ، القاهرة إيداع ١٩٧٨ .

محمد أبو زهرة :

تاريخ المذاهب الإسلامية ، جـ : ٢، دار الفكر العربي، بدون تاريخ .

محمد إقبال :

تجديد الفكر الديني في الإسلام ، تعريب عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة القاهرة ١٩٥٥م.

د. محمد ثابت الفندي :

مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٨ م.

د. محمد جلال شرف :

الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩م.

د. محمد عبد الرحمن مرحبا :

الموجز في تاريخ العلوم عند العرب ، الطبعة الثانية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٨١م.

د. محمد عبد الرحمن مرحبا :

مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات ،بيروت١٩٨٠م.

د. محمد عبدالله دراز :

دستور الأخلاق في القرآن ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن ، تعريب وتحقيق وتعليق د .عبد الصبور شاهين ، مراجعة د . السيد محمد بدوي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧٣ م.

د. محمد عزيز نظمي :

المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج ، الطبعة الثانية ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ١٩٧٣م.

د. محمد على أبو ريان :

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية، ١٩٧٣م.

د. محمد على أبو ريان :

الفلسفة ومباحثها ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٨م.

د. محمد محمد قاسم :

كارل بوبر ونظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٩٥م.

محمد لطفي جمعة :

تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، المكتبة العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

د. محمد مفتاح :

التصوف والمجتمع في المغرب في القرن الثامن الهجري أطروحة ، كلية الآداب ، الرباط بدون تاريخ.

د. محمد يوسف موسى :

فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة اليونانية ، الطبعة الثالثة ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٣.

د. محمد يوسف موسى :

تاريخ الأخلاق ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٣م.

محمود اليعقوبي :

الوجيز في الفلسفة ، المعهد التربوي الوطني ، الجزائر ١٩٨٠م.

د. محمود زيدان :

نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٩ م.

د. محمود قاسم :

نظرية المعرفة عند ابن رشد ، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ .

نيقوماخوس الجاراسيني :

المدخل إلى علم العدد ، ترجمة ثابت بن قرة ، صححه ونشره الأب كونش الياسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٨ م.

ياقوت :

معجم الأدباء ، المجلد : ١١، ١٢، الطبعة الثالثة ، دار الفكر للطباعـــة والنشـــر ، بـــيروت ١٩٨٠م.

رابعا : المعاجم والموسوعات ودوائر المعارف

١. المعجم الوسيط :

دار الدعوة ، ١٩٨٩ م.

٢. دائرة المعارف الإسلامية :

أصدرها بالإنجليزية والفرنسية والألمانية أئمة المستشرقين في العالم ، النسخة العربية، ترجمة وتعليق د. محمد ثابت الفندي، إعداد إبراهيم خورشيد ، أحمد الشنشنتاوي ، د عبد الحميد يونس ، الطبعة الأولى ، جـ : ١، دار الشعب ، القاهرة ١٩٦٦م.

٣. موسوعة الفلسفة :

د. عبد الرحمن بدوي ـــ الطبعة الأولى ، جـ : ١،٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤ م.

٤. الموسوعة الفلسفية المختصرة :

نقلها من الإنجليزية فؤاد كامل ، جلال العشري، عبد الرحمن الصادق ـــ مراجعة د . زكي نجيب محمود.

المـــــراجع الأجنبية

1. Assin palacios (M) : Aben Hasam de Cordoba . Ysu historiacritica de les ideas riligiosas, Five volume . Madrid 1927-1932 .

2. Arnoldz(ROGER) : Grammaire ET theologie chez ibn Hazm de Cordoba. Essai sur la structure et les conditions de la pensee Musulanane .

3. M.C. Hernandez : La filosofia Arabe - madrid 1963 .

Historia De la filosofia , Tomo11 . 1957

4.Corbin (Henri) : Histoira de la philosophie Islamique - Jalfinard 1964 .

ترجمه إلى العربية نصير مروة ، وحسن قبيس ، راجعـــة وقدم له موسى الصدر ، وعارف تامر، بيروت ١٩٦٦ م.

5. De Boer : History of philosophy in Islam, London 1933 .

ترجمه إلى العربية د . محمد عبد الهادي أبو ريدة ، تحت عنوان تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مطبعة لجنـــة التـــأليف والترجمة القاهرة ١٩٣٨ .

6. R. Dozy :

de andalousie par les Almoravides

.(711- 1110) Nouvelle edition Revue et muse a jour par E.Levi-provencal-Tome11 - 1932 .

7.Goldziher : Die Zahirten 1884 , Transtated and Edited by Watf gong Behn leiden 1971 .

8. Majid Fakhry : A history of Islamic philosophy, second Edition , longman London 1983 .

Columbia University Press New York 1983 .

ترجمه الى العربية د . كمال اليازجي ، بعنوان تـــاريخ

الفلسفة الإسلامية ، الجامعة الأمريكية الدار المتحدة للنشر،
بيروت ١٩٧٤ .

9 . The New English Bible . Printed in Great Britain at The University Press , Dxford , By David Stanford Printer To The Unuversity .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
* توجه ودعاء	٥
* الإهداء	٧
* تقديم وتحليل	٩
* المقدمة	١٣
الباب الأول	١٨
ابن حزم وموقفه من الفلسفة	
الفصل الأول : ابن حزم : مولده وأصله ، ونشأته وعصره .	٢٠
(١) تمهيد .	٢٢
(٢) مولده وأصله .	٢٣
(٣) نشأته وعصره .	٢٨
(٤) شيوخه وأساتذته وتلاميذه ومؤلفاته .	٥٠
(٥) حدة الطبع في ابن حزم وأسبابها .	٧٥
الفصل الثاني : ظاهرية ابن حزم والتفكير الفلسفي	٨٢
(١) تمهيد .	٨٤
(٢) دواعي ابن حزم لأن يكون ظاهرياً	٨٥
(٣) المنهج الظاهري في علوم الدين والمعرفة	١٠٠

(٤) المفاهيم الكبرى : الله ، النفس الإنسانية ، العالم ، من منظور ابن حزم ١٤٣

(٥) نتائج الباب الأول ١٩١

الباب الثاني ١٩٤

ابن حزم وموقفه من المنطق

الفصل الأول : رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو . ١٩٦

(١) تمهيد . ١٩٨

(٢) مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي . ١٩٩

(٣) مصادر ابن حزم في دراسته للمنطق. ٢٠١

(٤) دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو. ٢٠٤

(٥) بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم في كتابه "التقريب"وتقييمها في ضوء تصوره لمنطق أرسطو. ٢١١

الفصل الثاني : رؤية ابن حزم في أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق. ٢٥٨

(١) تمهيد . ٢٦٠

(٢) إشكالية أصل ومنشأ اللغة وموقف ابن حزم منها. ٢٦٠

(٣) علاقة اللغة بالمنطق في النسق الحزمي. ٢٧٤

(٤) تصنيف العلوم ومراتبها لدى ابن حزم. ٢٨١

(٥) نتائج الباب الثاني. ٢٩٣

الباب الثالث:	موقف ابن حزم من الأخلاق.	٢٩٧
الفصل الأول :	أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم.	٢٩٩
	(١) تمهيد .	٣٠١
	(٢) الأخلاق الإسلامية وخصائصها.	٣٠١
	(٣) التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي.	٣٠٨
	(٤) روافد التحليل الخلقي لدي ابن حزم.	٣٢١
	(٥) غرض ابن حزم من دراسته للأخلاق.	٣٢٢
الفصل الثاني :	الفضائل الخلقية الأساسية لدى ابن حزم.	٣٣٢
	(١) تمهيد .	٣٣٤
	(٢) تعريف الفضيلة.	٣٣٤
	(٣) شروط الفضيلة الخلقية.	٣٤٠
	(٤) أصول الفضائل لدى ابن حزم.	٣٥١
	(٥) نتائج الباب الثالث.	٣٥٦
	* خاتمة الدراسة.	٣٥٨
	* مصادر ومراجع الدراسة.	٣٦٦
	* المراجع الأجنبية.	٣٩١

هذا الكتاب

يُلقي فيه مؤلفه الضوء على شخصية «ابن حزم» العالم المتمسك بعقيدته، المتحمس لمنهجه الظاهري ضدّ خصومه، المخلص لفكره دون تعصب، المؤمن بدور العقل في المعرفة لأن «مَن أبطل العقل فقد أبطل التوحيد؛ إذ لولا العقل لم يُعرفِ الله عزّ وجلّ».

إنّه العالم المناصر للحرية في التفكير، المتميز بأسلوبه الجدلي في مناقشة معارضيه؛ فلا يؤوِّل كالباطنية، ولا يقيس كالحنفية، ولا يكني ولا يروي، ولا يغمغم؛ بل يمشي قُدُماً واضحاً صريحا، لا يحمّل اللفظ أكثر ممّا يطيق من معنى، ولا يدَّعي دعوى إلا أرفقها بشاهدها، وأوردها بمروي متسلسل الإسناد.



منشورات المجمع الثقافي

Cultural Foundation Publications

أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة - ص.ب: ٢٣٨٠ - هاتف: ٦٢١٥٣٠٠

Abu Dhabi - U.A.E. - P.O. Box:2380 - Tel.:6215300 Cultural Foundation

Email:nlibrary@ns1.cultural.org.ae

http:/www.cultural.org.ae

السعر 32 درهماً

خطوط الفنان محمد مندي

التصميم مصطفى عبد المجيد